

مكتبة
الدراسات الفلسفية

الذكور محمد يوسف موسى

القرآن والفلسفة

الطبعة الرابعة



دار المعارف



29

القرآن والفلسفة

٠٠٦٠٣

القرآن والفلسفة

تأليف

الدكتور محمد يوسف موسى

دكتوراه الدولة في الفلسفة من السوربون
أستاذ ورئيس قسم الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق
بجامعة عين شمس بالقاهرة

الطبعة الرابعة



دارالمعارف

افتتاح

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله العليم الحكيم ، الذى يقول فى محكم كتابه العظيم :
« يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ،
وما يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ » ؛ والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين ،
سيدنا محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم ، الذى أُوتِيَ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ
الخطاب ، وبعد !

فإن هذا بحث أردت منه بيان أن القرآن كان من أهم العوامل التى دفعت
المسلمين إلى التفلسف ، ثم بيان ما اشتمل عليه من فلسفة ، سواء ما يتعلق منها
بالإنسان وما يتعلق بالله وصلته جلّ وعلا بالإنسان . ومن الحق أن القرآن قبل
كل شيء هو كتاب العقيدة الحقة ، والشرعية الصالحة لكل زمان ومكان ،
والأخلاق التى لا يقوم مجتمع سليم إلا بها .

ولكنه مع ذلك كله ، تعرض بكثير من آياته لأمّهات المشاكل الفلسفية
الإلهية والطبيعية والإنسانية ، هذه المشاكل التى كانت — وما تزال — تثير
أفكار العلماء والفلاسفة وعقولهم وكان تعرضه لبعض هذه المشاكل ، وبخاصة
الإلهية منها ، على نحو يدعو إلى تعمّقها وإنعام التفكير فيها ، كما كان على نحو
يجعل الفكر يذهب مذاهب شتى ، وكل من أصحاب هذه المذاهب يجد من

اليسير التماس ما يؤيده من القرآن نفسه وأحاديث الرسول التي تجري معه على نسق .

على أن القرآن وإن دفع إلى التفكير الفلسفي ، وكان المصدر الأول الذي استوحاه « المتكلمون » على اختلاف آرائهم ومذاهبهم ، فإنه كان من ناحية أخرى حاجزاً دون ضرب آخر من التفكير الفلسفي ، نغني به التفكير الذي كان عماده الفلسفة الإغريقية ، أو الذي تأثر بها إلى حد كبير ، وذلك بفضل الآراء الحقة التي صدع بها ودلل عليها في كثير من المشاكل التي كان المفكرون والفلاسفة منها في أمر مريب .

وإن القرآن ، وهو خاتمة الرسالات الإلهية للبشرية جميعاً في كل زمان ومكان ، لم يُدرَس من هذه الناحية الدراسة التي يجب أن يقوم بها المتخصصون ، بل إن رجال علم الكلام لم يعرفوا كيف يُفيدون منه الفائدة الكاملة . فإن علينا أن نعرف تماماً كيف نعرف الله المعرفة الحقة التي يؤمن بها القلب والعقل معاً ، أي المعرفة التي هي — من بعض نواحيها — فوق المعرفة الفلسفية التي تستند للعقل وحده ، هذا العقل الذي يخطئ كما يصيب .

هذا ، ونسأل الله التوفيق واليسير والعون والسداد .

محمد يوسف موسى

روضة القاهرة { ربيع الآخر سنة ١٣٧٨ هـ
نوفمبر سنة ١٩٥٨ م

الفصل الأول

القرآن والمجتمع الذى يدعو إليه

القرآن هو الكتاب المقدس المنزل على «محمد» صلى الله عليه وسلم ، والمنقول إلينا بالتواتر ، والذى يضم بين دفتيه ما به سعادة المؤمن به : من عقيدة وخلق وتشريع . وهو كتاب ، كما جاء فيه : «أَحْكِمْتَ آيَاتِهِ ثُمَّ فَضَّلْتَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ»^(١) أوحاه الله إلى رسوله لِيُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ . « وَإِنَّهُ لَكُنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ، عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ، بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ »^(٢) . والقرآن ، وإن نزل بين العرب وَبِلُغَةِ الْعَرَبِ ، هُوَ دَعْوَةٌ مُوجَّهَةٌ لِلْإِنْسَانِيَةِ عَامَّةً ، لا فرق بين عرب وَعَجَم ، وأمة وأمة ، وجنس وجنس ؛ « وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ »^(٣) ، « وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ »^(٤) .

والقرآن هو كما يقول الرسول نفسه فى وصاة له رواها على بن أبى طالب : « عليكم بكتاب الله ، فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم ، وحكم ما بينكم ؛ هو

(١) سورة هود ، آية ١

(٢) القرآن : سورة الشعراء : ١٩٢ .

(٣) نفسه سورة سبأ : ٢٨ .

(٤) نفسه سورة الأنبياء : ١٠٧ .

الفصل ليس بالهزل ، ومن اتبع الهدى في غيره أضله الله ، ومن دعا إليه هُدى إلى صراط مستقيم ^(١) .

ولأن القرآن دعوة للناس جميعاً ، على اختلاف حُظوظهم من العقل والقدرة على التفكير ، كان منه ما يتجه للقلب ليتفتح للموعظة ؛ وكان منه ما يتجه للعقل ليذعن للمنطق والدليل . وكان منه ، بجانب هذا وذاك ، ما يشتمل على الحقيقة سافرة يفهمها الجميع ؛ وكان منه ، ما يحىء في شكل أمثال « مَا يَمْقُلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ » ^(٢) . وهذا « لأن الأمثال والتشبيهات هي الطرق إلى المعاني المحتجبة في الأستار » ^(٣) ؛ من أجل هذا كله ، كان القرآن حريئاً أن يصل إلى ما أراد من الهداية وتبيين الحق من الباطل ، فيما كان الناس فيه من أمرٍ مريبٍ قبل نزوله ، مما يتصل بالله والعالم والإنسان .

والقرآن نزل بين العرب وبلغة العرب ، بعد فترة من نزول اليهودية والنصرانية، فترة اختلط فيها الباطل بالحق، ودخل — على مر الزمن — فيما أوحاه الله من قبل من الدين الصحيح ما ليس منه ، وبسبب هذا ابتعد العالم كثيراً أو قليلاً عن العقيدة الحقة . كان لا بد إذاً من أن يتجه القرآن لتصحيح العقيدة قبل كل شيء ، وليبين الحق فيما كان عليه الناس في بلاد العرب التي كان يتمثل فيها الديانات والملل المختلفة العديدة ^(٤) .

حقيقة ، فضلاً عن كان من العرب اليهود في « يثرب » ، المدينة التي هاجر

(١) فخر الدين الرازي (تفسير) ج ١ : ١٦٠ . وانظر أيضاً « ابن تيمية » (موافقة المعقول للمنقول) ج ١ : ٢٩ .

(٢) قرآن سورة العنكبوت : ٤٣ .

(٣) الزمخشري (تفسير) ج ٣ : ١٩١ .

(٤) هذا أمر طبيعي ، ويلسه من يتصفح القرآن في مواضع كثيرة جداً .

إليها الرسول فيما بعد ، والنصارى فى اليمن ، كان من العرب أيضاً الوثنيون ، الذين وإن كانوا جميعاً عبدة أوثان وأصنام ، كانوا مع هذا يختلفون فيما بينهم فى اعتقاداتهم الدينية على ما سيجىء ، كما كان من العرب أخيراً نفرٌ قليل من الموحدين ، الذين وصلوا إلى إدراك طرف من الحقيقة بتفكيرهم .

* * *

هكذا ، ظهر القرآن والعرب فى اختلاف دينى كبير ، حتى كان منهم عدد غير قليل يتطلعون لدين جديد يُنبئهم بما هم فيه . وإذا أردنا مرجعاً صادقاً لبيان هذا الوسط الذى نزل فيه القرآن ، ولتصوير حظ العرب من التفكير فى المسائل الدينية قبيل ظهور الإسلام ، لا نجد أصدق ولا أبين من القرآن نفسه ، فهو أقدم كتاب عربى موثوق بحفظه كما تركه الرسول الذى بلغه للناس . وبعد هذا نستشهد بالشهرستانى ، فكتابه « الملل والنحل » من أجدر المراجع بالثقة فى هذه الناحية .

ولكى لا ننزل إلى تفاصيل كثيرة فى هذه الناحية لا نرى ضرورة للحديث عنها ، نكتفى بأن نذكر أن جمهرة العرب كانوا مشركين عبدة أوثان وأصنام كما أشرنا من قبل . إلا أنه كان منهم من أنكر الخالق والبعث ، ولم يروا — سبباً لوجود هذا العالم — إلا « الطبع المحيى والدَّهر المُفنى » ، وهؤلاء هم الذين يسميهم الشهرستانى « معطلة العرب » ، إذ لم تهذبهم عقولهم إلى الإقرار بالخالق والدار الأخرى ، فكأنهم عطَّلوها ولم ينتفعوا بها^(١) . هذا الصنف من العرب هم الذين يقول عنهم القرآن : « وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا

(١) الشهرستانى (الملل والنحل — Gureton) ج ٢ : ٤٣٢ .

وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ»^(١) وكان منهم آخرون أنكروا البعث، مع اعترافهم بالخالق وابتداء الخلق^(٢)، إذ حسبوه محالاً بعد أن ينعدم الجسم ويصير ذرّاتٍ هنا وهناك. وهذا الفريق هم الذين يشير إليهم القرآن بقوله: «قال من يُحيي العِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ»^(٣) وقوله «أءَذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا! ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ»^(٤).

ومسألة البعث كانت أحد الأمرين اللذين كان العرب ينكرونها إنكاراً شديداً^(٥). وكان من ذلك أن تناول القرآن في مواضع كثيرة التّديّل على ما سيكون من حياة أخرى يُبعثُ فيها الناس جميعاً ليُجزّوا على ما قدموا من خير أو شر في الحياة الدنيا؛ وحتى كان من ذلك أيضاً أن يُروى عن بعضهم أنه قال:

حياةٌ ثم بَعثٌ ثم نَشْرٌ حديثُ خُرافَةٍ يا أُمّ عَمْرٍو!

وأن يُروى عن شدّاد بن الأسود بن عبد شمس أنه قال يرثي كفّار قريش الذين قُتلوا يوم بدر^(٦):

يُخَبِّرُنَا الرَّسُولُ بِأَنْ سَنَحْيَا وكيف حياة أصداء وهام^(٧).

(١) القرآن : سورة الجاثية : ٢٤ .

(٢) الشهرستاني (نفس الطبعة) ج ٢ : ٤٣٢ .

(٣) القرآن سورة يس : ٧٨ .

(٤) نفسه سورة ق : ٣ .

(٥) والأمر الثاني "إرسال الرسل"، إذ كانوا يقولون مستنكرين: "أبعث الله بشراً رسولا" ! (قرآن سورة الإسراء : ٩٤) ؛ "ولو شاء الله لأنزل الله ملائكة" . (قرآن : سورة المؤمنون ٢٤) . وانظر الشهرستاني ج ٢ : ٤٣٣ .

(٦) هي أول موقعة كانت بين المسلمين ومشركي قريش ، وقد كان النصر فيها للأولين .

(٧) الشهرستاني (الملل والنحل -) ج ٢ : ٤٣٣ ؛ مصطفى عبد الرازق (تمهيد) ص ١١٢ .

يريد أن يقول كيف نستطيع تصديق مايقوله محمد من أننا سنحيا حياة أخرى بعد أن يكون قد نال منا العدم فلم يبق منا شيء ، أى كيف يحيا الإنسان بعد أن صار جسداً هامداً لا حياة فيه ولا روح ؟

على أنه كان من العرب بجانب هؤلاء وأولئك من المشركين ، نفر قليل كانوا يؤمنون بالله الخالق وبالיום الآخر إيماناً فيه كثير من الغموض ، وينتظرون أن يرسل الله إليهم رسولا يخرجهم مما هم عليه من شرك لدى الدهماء وشك وحيرة لدى الآخرين . من هؤلاء الموحدين نستطيع أن نذكر زيد بن عمرو بن نفيل ، وأمّية بن أبي الصلت ، وقُسَّ بن ساعدة الإيادي ^(١) . ولا يستطيع الباحث أن يغفل أن يذكر بين هؤلاء النفر ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى ، الذى أدرك البعثة المحمدية . وقصته مع صحبه حين تفرقوا فى البلدان يلتمسون الدين الحق معروفة ^(٢) .

وإذا رأينا المشركين يختلفون فيما بينهم فيما يتصل بالخالق والبعث وإرسال الرسل ، فإن من كان على اليهودية أو النصرانية من العرب وغير العرب الذين كانوا على صلة بهم ؛ كانوا كذلك على شيء من الخلاف فى بعض ما يدينون به . إلى هذا نجد القرآن يشير فى مثل قوله : « وقالت اليهود لئست النصارى على شيء وقالت النصارى لئست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم » ^(٣) ؛ وقوله : « وقالت اليهود عزير بن الله وقالت النصارى المسيح بن الله » ^(٤) .

(١) الشهرستاني (الملل والنحل - Guretan) ج ٢ ص ٤٣٧ .

(٢) راجع ابن هشام (سيرة) ج ١ : ١٤٣ و ١٤٤ .

(٣) القرآن سورة البقرة : ١١٣ .

(٤) نفسه ٩ : ٣٠ .

* * *

كل هذا يدل على أنه كان للعرب قبيل ظهور القرآن شيء من النظر العقلي في بعض النواحي الفلسفية ، وإن لم يكن ذلك قائماً على أساس أو منهج معروف محدود . نريد أن نقول : إنه كان للعرب في هذه الفترة من تاريخهم شيء من التفكير فيما يتصل بالألوهية والعالم والبعث والحياة الأخرى . وكان لهذا ، كثيراً ما كان يثور الجدل في هذه المسائل ، وبخاصة بين أهل النحل المختلفة ^(١) .

كان لا بدّ إذّا للقرآن من أن يقول الكلمة الفاصلة فيما كانوا يختلفون فيه ، وأن يبين الحق فيما عليه الناس من اعتقادات ، وأن يجادل بطبيعة الحال المخالفين لما أراد أن يقرر من اعتقادات جديدة . وكان لا بدّ كذلك من أن يكون القرآن نفسه موضع أخذٍ وردٍ وجدال بين الذين آمنوا به وبين الذين ظلوا على ما هم عليه من دين وعقيدة ، وبخاصة ، والقرآن نفسه بطبيعة تكوينه ، واشتماله على كثير من الآيات التي يعارض بعضها بعضاً في بادئ الرأي ، يدعو إلى كثير من التفكير من الأنصار ومن الخصوم على السواء .

والنتيجة التي يمكن لنا أن نستخلصها من ذلك كله هي أن القرآن نزل في بيئة كانت في حاجة إليه ومستعدة له ، وأنه هو بذاته يدفع قارئيه الذين يتدبرونه إلى أنحاء من التفكير الفلسفي ؛ وهذا ما أعدّ العرب والمسلمين للتفلسف ، وفلسفة التراث الإغريقي الذي عرفوه فيما بعد .

ذلك بأنه إذا كانت الفلسفة هي المعرفة الحقة لله والكون السماوى والأرض والإنسان ؛ أو هي نظر العقل في تفكيره الذي يراد به معرفة حقائق الوجود في العالم

(١) مصطفى عبد الرازق (تمهيد) ص ١١١ و ١١٢ . وكان هذا الجدل للدفاع عن أديانهم الموروثة ضد الدخيلة عليهم ، وأحياناً انتصاراً لدين إبراهيم الذين كانوا يلتبسونه .

الأ كبر المحيط بالإنسان ، والعالم الأصغر الذى هو الإنسان ، والمبدأ الأول لذلك كله — نقول إذا كان هذا هو تعريف الفلسفة والغاية التى تهدف إليها ، فهل فى القرآن فلسفة ؟ ولماذا لم يؤثر عن المسلمين فى الصدر الأول من التاريخ الإسلامى بحث فى القرآن من هذه الناحية ؟

إن القرآن باعتباره كتاب الدين الذى هو خاتم الأديان ، وأن الغاية منه هو هداية البشر كافة وتعريفهم الحق فيما يختلفون فيه ، يجب أن يكون قد احتوى أصول الفلسفة الصحيحة على اختلاف ضروبها وأقسامها .

ولأن القرآن قد بين الحق فى مشا كل الألوهية والطبيعة ، نرى المسلمين فى فجر الإسلام لم تكن الغاية من تفكيرهم النظرى البحث عن الحقيقة فى هذه النواحي كما كان ذلك غاية تفكير غيرهم من المتفلسفين من أبناء الأمم الأخرى ؛ وذلك لأنهم لم يحسوا الحاجة لشيء من هذا ، ما داموا قد عرفوا حاجتهم من هذه الحقائق بواسطة الوحي الإلهى الذى كانوا قريبى عهد به .

وهذا الرأى هو ما يراه البارون « كارادى فو » المستشرق الفرنسى المعاصر إذ يقول : « إن محمداً [صلى الله عليه وسلم] ، وإن لم يكن فيلسوفاً بالمعنى الكامل قد واجه كثيراً من المسائل الفلسفية بحلول كوّنت العقيدة الإسلامية . وإذن فلم تكن الحقيقة المطلقة هى المشكلة التى كان العرب يحاولون حلّها ، لأنهم عرفوا هذه الحقيقة فى نواحيها الجوهرية بواسطة الوحي الإلهى ؛ وإنما كانت غايتهم شرح هذه الحقيقة والانتصار لها ، ووضع هذه الحقيقة التى جاء بها الوحي ، فى أسلوب أدبى ، فى القالب المنطقى الفنّى » ^(١) .

(١) راجع كتاب « ابن سينا » ، طبع بباريس سنة ١٩٠٠ ، ص ٥ .

وهكذا لم يتجه المسلمون الأوائل إلى التفلسف كما أشر عن اليونان ؛ إذ وجدوا في القرآن ما يجب أن يعرفوه عن الله والكون والإنسان ، وما أتعب الفلاسفة القدماء من اليونان وغير اليونان أنفسهم فيه فلم يصلوا إلى الحق إلا في القليل منه .

وهناك لذلك سبب آخر ، وهو أن حرارة العقيدة وتفهم القرآن الذي كان حديث عهد بالنزول من لدن الله العليم الحكيم ، ملك عليهم ألبابهم وعقولهم ، فقصروا جهودهم على فهمه وفهم حديث الرسول ، صلوات الله وسلامه عليه ، وعلى استنباط ما في هذين المصدرين العظيمين المقدسين من حكمة وتشريع وأخلاق بها عمارة العالم وسعادة الناس في الدنيا والآخرة .

ولسنا في هذا الذي نقرر من الذين يلقون القول على عواهنه بلا حجة وبرهان ، وبخاصة ونحن في هذا العصر الذي يمجج بالعلم والمعرفة موجا ، والذي لا يقنعه إلا الواقع والعقل والمنطق السليم ، ولذلك سنسوق الأدلة على ما نقول من القرآن نفسه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

ولكن قبل هذا ، أرى من الخير أن تتقدم بشهادات حقة من بعض المستشرقين الذين عُنوا بدراسة الإسلام وتاريخه القديم والحديث ، وذلك ليعملوا على أن يقيم الغرب صلاته وسياسته مع الشرق على أساس يحقق أغراض الغربيين وغاياتهم ، هذه الغايات التي قد لا تتفق أحيانا مع الغايات التي يصبو الشرقيون إليها .

وهذه الشهادات تقتبسها من كتاب « مستقبل الإسلام » ، وهو كتاب يجمع أبحاثا لجماعة من كبار المستشرقين الأوربيين ، ويكفي أن نذكر منهم الأساتذة المعروفين : جب الإنجليزى ، وماستينيون الفرنسي ، وبرج الألمانى .

يرى الأستاذ « جب » أن الإسلام ليس ديناً بالمعنى المجرد الخاص الذى نفهمه اليوم من هذه الكلمة ، بل هو مجتمع بالغ تمام الكمال يقوم على أساس ديني ، ويشمل كل مظاهر الحياة الإنسانية .

ويقرر الأستاذ « ربح » أن فلسفة الإسلام الاجتماعية تقوم دائماً على وضع المصلحة العامة فوق المصلحة الفردية ، وذلك على عكس أوربة التى تزعم أنها مسيحية . كما يقرر فى موضع آخر أن مبدأ الإخاء الإنسانى هو أساس فلسفة الأخلاق الاجتماعية فى الإسلام ، ولهذا لا يوجد مجتمع آخر كما يؤكد الأستاذ نفسه ، سجل له التاريخ كما سجل للإسلام من النجاح فى توحيد الأجناس الإنسانية المختلفة ، مع التسوية بينهم فى المكانة والعمل وتهيئة الفرص للنجاح فى هذه الحياة^(١) .

ويستنتج الأستاذ من هذا كله ، أنه لا بد من تعاون أوربة والإسلام لخيرهما جميعاً ، وأن الغرب لا يستطيع — فى سبيل العمل على رقيهِ الثقافى وحياته الروحية — أن يستغنى عن الإسلام وما يوجد فى العالم الإسلامى من قوى وكفايات . هذا ، وتأخذ الآن فى أن نبين بإيجاز — يتلوه التفصيل فى الفصول الآتية — كيف اشتمل القرآن العظيم على أصول الفلسفة الإلهية ، والطبيعية ، والإنسانية ، والاجتماعية ، فكان بذلك داعياً إلى تفلسف المسلمين فيما بعد ، ومن ذلك تبين أسس المجتمع الذى دعا إليه القرآن .

(١) من الخير الرجوع هنا إلى كتابنا « الفقه الإسلامى » ، ص ٧٠ - ٧٤ ، من الطبعة الثانية سنة ١٩٥٦ ، حيث تكلمنا عن نزعة الفقه الجماعية وما قرره من نظرية سوء استعمال الحق . والفقهاء فى تقريرهم هذا وذلك ، لم يفتوحوا إلا ما جاء به القرآن والرسول صلى الله عليه وسلم .

١ — الفلسفة الإلهية والطبيعية

أثعب المفكرون والفلاسفة ، في قديم الزمن وحديثه ، عقولهم في البحث عن المبدأ الأول لهذا الكون سمائه وأرضه ، وكيف صدر هذا العالم عنه إن كان يرجع حقاً في وجوده إلى مبدأ واحد ، وقد اختلفوا في هذا وذاك أشد الاختلاف ، ولا يزالون مختلفين حتى اليوم .

ولكن القرآن جاء في كل هذه المشاكل بالقول الفصل ، ودلّ على الحق الذي جاء به في كل منها بالحجج المنطقية والأداة العقلية والوجدانية التي يؤمن بها العقل والقلب معاً ، وبذلك كان هم المسلمين في الفترة الأولى من التاريخ الإسلامي فهم ما جاء به كتاب الله في هذه المسائل بعد أن آمنوا به عن علم وبصيرة ، وذلك بطريق الدلائل الكونية التي لفتهم إليها وحثهم على أعمال العقل فيها .

وليس من اليسير حصر الآيات القرآنية التي تدل على أن الله وحده هو الذي خلق العالم سمائه وأرضه ، والذي خلق الإنسان وسائر ما على ظهر الأرض وما في بطنها من حيوان ونبات وجماد ، وأنه خلق هذا وذاك كله من عدم ، وجعله على نظام بديع محكم ليكون فيه مجال للعقل والفكر ، يصل منه إلى أنه صنّع إله واحد لا رب غيره ، ولتكون الحياة الإنسانية ممهّدة وميسّرة للإنسان .

ومن ذلك نفهم طريقة القرآن في بيان هذه الحقائق الفلسفية ، وفي التدليل عليها بما يخاطب الحس والقلب والعقل معاً ، ومن ثم يستطيع من يستعمل عقله كما ينبغي في تدبر هذه الآيات ، الوصول إلى الإيمان بأن هذا العالم من صنّع ذلك الواحد القادر العليم الحكيم .

ولننظر في هذه الآيات ، وفي القرآن كثير أمثالها ، لنعرف طريقته في بيان تلك الحقائق العامة الفلسفية ، وطريقته في التدليل عليها والإيمان بها .

يقول الله تعالى : « أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ ؟ يَنَاهَا * رَفَعَ سَمَكُهَا فُسَوَّاهَا * وَأَغْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا * وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا * أَخْرَجَ مِنْهَا مَاءَهَا وَمَرْعَاهَا * وَالْجِبَالَ أَرْسَاهَا * مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ »^(١) .

ويقول في سورة أخرى : « وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ، وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ، لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا » .^(٢) كما يقول جل شأنه في موضع آخر : (الآيات ٩ — ١٢) مخاطباً من يجحد وجود الله مع ظهور الدلائل عليه : « قُلْ أَنتُمْ لَكُمْ كُفْرُوكُمْ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَنْدَادًا ، ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ * وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا ، وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا ، فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلنَّاسِ ثَلَاثِينَ * ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ، فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ : ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا ، قَالَتَا : أَتَيْنَا طَائِعِينَ * فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ ، وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ، وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا ، ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ »^(٣) .

ثم يقول في سورة الإخلاص : « قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ » . وفي سورة الأنبياء (الآيات ٢٣ — ٢٥) : « لَوْ كَانَ فِيهِمَا — أَى فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ — آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ، فَسُبْحَانَ اللَّهِ

(١) سورة النازعات ، الآيات رقم ٢٧-٣٣ . وأغطش ليلها : جعله مظلماً ، دحاهها : بسطها .

(٢) سورة هود عليه السلام ، آية رقم ٧ .

(٣) سورة فصلت ، الآيات رقم ٩-١٢ ، أنداداً : شركاء ، أقواتها : ما يحتاج إليه من يعمرونها من الأقوات ، في أربعة أيام : في تسعة أربعة أيام .

ربُّ العرش عما يَصِفُونَ * لا يُسْأَلُ عما يَفْعَلُ وهم يُسْأَلُونَ * أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً ، قل هاتُوا برهانكم ، هذا ذِكْرٌ مِنْ مَعِيَ وَذِكْرٌ مِنْ قَبْلِي ، بل أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ * وما أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ .

وليس المقام هنا مقام تفصيل لما جاء به القرآن من الحلول الحقّة للمشاكل التي شغلت ولا تزال تشغل الفلاسفة والمفكرين في الفلسفة الإلهية والفلسفة الطبيعية ، ولكن أردنا الإشارة إلى أنه اشتمل على أصول هاتين الفلسفتين ؛ من أن العالم لم يتكون وحده كما يقول الدهريون أو الطبيعيون ، وأنه نشأ بعد عدم ، وأنه صُنِعَ إِلَهٌ واحد لا شريك له ولا معين سبحانه وتعالى . وبذلك كان من العوامل القوية التي وُجِّهَتْ فيها بعدُ المفكرين المسلمين للفلسفة في نواحيها المختلفة .

* * *

ونعرض بعد ذلك لطريقة القرآن في التدليل على هذه الحقائق الفلسفية ونحوها مما سيُجىء تفصيل القول فيه ، هذه الطريقة التي ترجع في جماعها إلى ما يسميه الفيلسوف ابن رشد في كتابه « مناهج الأدلة » دليل « العناية » .

وهذا الدليل يرينا مقدار عناية الله الفاتكة البالغة بالعالم الذي خلقه ؛ فجعله على نظام عجيب وارتباط تام بين أجزائه ، وذلك ما يدركه تماماً علماء الفلك والمتخصصون في علوم الحياة على تنوعها واختلاف فروعها . ومن ثم ، نصل إلى أن هذا العالم لم يُخلَق عبثاً ، وأنه من صنع إله حكيم عليم تام الإرادة والقدرة ، وأنه لا بد من حياة أخرى يُجزى فيها الإنسان بما عمل في حياته الدنيا من خير أو شر .

ولننظر في بعض آيات القرآن التي ترينا مبلغ هذه الطريقة في الاستدلال على وجود الله ووحدانيته وعنايته بما خلق ، على نحو يجعله يسير دائماً بإحكام إلى الغاية التي أرادها خالقه ومُبدِئُه ، ويمدّ الإنسان بكل الوسائل للاستقرار على الأرض واستغلال كل مافي العالم من قوى وخيرات ، إلى الأجل الذي قدّره الله للبقاء في هذه الحياة الدنيا .

يقول الله تعالى : « وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو ، الرحمن الرحيم ، إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار ، والفلّك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كلّ دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض ، لآياتٍ لقوم يعقلون » ^(١)

وقريب من ذلك ما جاء في سورة أخرى من قوله جلّ شأنه : « إن في خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار ، لآياتٍ لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ، ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربّنا ما خلقت هذا باطلا » ^(٢).

فمن هذه الآيات ، التي جاء في القرآن كثير أمثالها بأساليب متعددة متنوعة ، يصل الإنسان الذي يُعمل عقله ويفيد منه في التفكير كما ينبغي ؛ إلى الوصول إلى وجود إله عليم حكيم . فهو وحده القادر على خلق العالم السماوي وما فيه من شمس وأقمار وكواكب ونجوم ، بما لكل منها من نظام محكم لا تعدوه ، وعلى خلق الظلمات والنور وجعل الليل والنهار يتعاقبان في ترتيب محكم ، وعلى تسخير الرياح

(١) سورة البقرة ، الآيات رقم ١٦٣ و ١٦٤ .

(٢) سورة آل عمران ، آية رقم ١٩٠ و ١٩١ .

والسحاب بين السماء والأرض بما يحقق الخير للعالم والناس الذين يعملون الأرض ،
إلى آخر ما أشارت إليه تلك الآيات .

ولننظر بعد تلك الآيات التي ذكرناها إلى آيات قرآنية أخرى، فيها شيء من
التفصيل لصنع الله الذي أتقن كل شيء ، في العالم الأرضي ، وذلك ليكون صالحاً
كل الصلاحية لاستقرار الإنسان وحياته فيه حياةً طبيعية ، وهذا إذ يقول
الله العليم الحكيم :

« هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تُسِيمُونَ *
يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ، إِنْ
فِي ذَلِكَ لآيَةٌ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ * وَسَخَّرَ لَكُمْ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنَّجْمُ
مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ ، إِنْ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ * وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ
مَخْتَلَفًا أَلْوَانُهُ ، إِنْ فِي ذَلِكَ لآيَةٌ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ * وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لَكُمْ
مِنْهُ لِحِمَا طَرِيقًا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَبًّا تَبْسُونَهَا ، وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاحِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا
مِنْ فَضْلِهِ ، وَلِعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ * وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ ، وَأَنْهَارًا
وَسُبُلًا لِعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ * وَعَلَامَاتٍ ، وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ * أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ ؟
أَفَلَا تَذَكَّرُونَ » ^(١) !

والنتيجة التي علينا أن نستخلصها من هذا أو ذاك كله ، هي أن القرآن وجه
نظر الإنسان إلى ما خلق الله من السموات والأرض وما بينهما من عوالم ومخلوقات
عديدة مختلفة ، حتى إذا عمل عقله فيها وصل حتماً إلى الإيمان بوجود إله عليم
حكيم ، وإلى أن هذه العوالم المختلفة هي من صنع الله الذي أتقن كل شيء
وأحاط به علماً .

(١) سورة النحل ، الآيات ١٠ - ١٧ . تسيمون : ترعون ، ذراً : خلق .

ولذلك لا نرى ضرورة هنا للإطالة بالإشارة إلى ما يؤدي إلى هذا الإيمان أيضاً بهذه الحقائق الفلسفية الإلهية ، والحقائق الفلسفية والطبيعية ، من النظر في الإنسان نفسه وما فيه من قوى وأجهزة مختلفة غاية في الدقة والإحكام ، ومن النظر من هذه النواحي إلى الحيوانات الأخرى من طيور وزواحف وغيرها، فإن أعمال الفكر السليم في ذلك يكشف للعقل تلك الحقائق الفلسفية التي أشرنا إليها .

* * *

هكذا حلّ القرآن مشكلة الألوهية والخلق كما رأينا ؛ فالله ليس « المحرك الأول » كما زعم أرسطوطاليس ، وليس مجرد « صانع » صنع ما صنع ثم تركه بلا عناية أو رعاية منه ، أو دون علم تام بما يكون منه .

بل إنه قد أحاط بكل شيء علماً ؛ هو يعلم خائنة الأعين وما تُخفي الصدور، ويعلم ما تكسب كل نفس ، ويعلم كل ما كان وما يكون جملة وتفصيلاً ، وهو لا يخفي عليه شيء في الأرض ولا في السماء ، وبذلك كله جاء القرآن في آيات كثيرة نذكر منها من باب التمثيل هذه الآيات :

« وهو الله في السموات وفي الأرض يعلم سرّكم وجهركم ، ويعلم ما تكسبون »^(١) .

« وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ، ويعلم ما في البرّ والبحر ، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين »^(٢) « ألا إنهم يثنون صدورهم ليستخفوا منه ألا حين يستغشون ثيابهم يعلم ما يسرون وما يعلنون ، إنه عليم بذات الصدور » « وما من دابة

(١) سورة الأنعام ، آية رقم ٣ .

(٢) سورة الأنعام ، آية رقم ٥٩ .

في الأرض إلا على الله رزقها ، ويعلم مستقرَّها ومستودعها ، كل في كتاب مُبين » ^(١) « وأسرُّوا قولكم أو اجهَرُوا به ، إنه عليمٌ بذات الصدور ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » ^(٢) !

ومن حكمة علم الله تعالى الشامل بكل ما يكون من الإنسان من قول أو عمل ، وبما تحدَّته به نفسه فيبقى سرًّا لا يجهر به ولا يعلمه غيره من الناس ، أنه سيبعث الناس جميعاً في يوم محدَّد لا ريب فيه ، وحينئذ يحاسبون على ما كان منهم وثبت عنهم في كتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها ، وهذا ما يصرح به القرآن في آيات كثيرة نكتفي بذكر هاتين منها :

« ألم ترَ أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض ؛ ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ، ولا خمسة إلا هو سادسهم ، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا ، ثم يُنبئهم بما عملوا يوم القيامة ، إن الله بكل شيء عليم ^(٣) » . « إليه مرجعُكم جميعاً وعدَّ الله حقاً ، إنه يبدأ الخلق ثم يعيده ؛ ليجزىَ الذين آمنوا وعملوا الصَّالحات بالقسطِ ، والذين كفروا لهم شراب من حميم وعذابٌ أليم بما كانوا يكفرون ^(٤) » .

وفي العلاقة بين هذا الإله الواحد الكبير المتعال وبين الإنسان الذي هو أكرم خلقه عليه ، نرى عجباً من سموِّ هذه العلاقة في غاياتها ؛ هذه الغايات التي منها إحسان تربيته ودفعه إلى الخير ، وأخذُه بالحزم والعزم ، وفتح باب التوبة والرجاء والمغفرة إن زلت به القدم فأثى ذنباً أو أَلَمَّ بمعصية .

(١) سورة هود ، الآيتان رقم ٥ و ٦ .

(٢) سورة الملك ، الآيتان رقم ١٣ و ١٤ .

(٣) سورة المجادلة ، آية ٧ .

(٤) سورة يونس ، آية ٤ .

ولنسمع في ذلك إلى قوله تعالى : « من عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ، ومن أَسَاءَ فَعَلَهَا ، وما رُبُّكَ بظَلَامٍ لِّلْعَبِيدِ »^(١) . وإلى قوله : « ليس بَأَمَانٍ لِّكُم وَلَا أَمَانٍ لِّأَهْلِ الْكِتَابِ ، من يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ من دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا * ومن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ من ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وهو مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا »^(٢) .

ذلك هو مبدأ العدل بصفة عامة كما يقرره القرآن ، ولكن الله تعالى ليس عادلاً فقط ، بل هو مع عدالته كريم وبالناس رؤوف رحيم ، وفي هذا نراه يقول : « قل يا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا من رَحْمَةِ اللَّهِ ، إنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّه هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ »^(٣) . ويقول : « من جاء بِالْحَسَنَةِ فَله عَشْرُ أمثالها ، ومن جاء بِالسَّيِّئَةِ فلا يُجْزَى إِلَّا مثْلها ، وهم لَا يُظْلَمُونَ »^(٤) . وكما يضاعف الله ثواب المؤمن المطيع ويعمل الصالحات ، قد يبذل سيئات العاصي حسنات إن تاب منها وأحسن عمله ، وفي هذا جاء في القرآن : « إِلَّا من تاب وَآمن وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا ، فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ ، وكان اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا »^(٥) .

إن لنا بعد ذلك أن تؤكد ما في القرآن ، في ناحية علاقة الخالق بالإنسان ، من الخير كل الخير له ، ومن حكمة تدفعه إلى طريق السعادة بالإيمان والعمل الصالح ، كما تبعثه على التوبة والعودة إلى صالح العمل إن زلّت قدمه أحياناً فعصى الله تعالى .

(١) سورة فصلت ، آية ٤٦ .

(٢) سورة النساء ، الآيتان ١٢٣ و ١٢٤ .

(٣) سورة الزمر ، آية ٥٣ .

(٤) سورة الأنعام ، آية ١٦٠ .

(٥) سورة الفرقان ، آية ٧٠ .

٢ — الفلسفة الإنسانية والاجتماعية

وفي القرآن مع هذا وذاك كله فلسفة إنسانية تتعلق بالإنسان في مختلف حالاته وأوضاعه ؛ باعتباره فرداً ، أو عضواً في أسرة ، أو عضواً في مجتمع صغير أو كبير ، أو عضواً في أمة . أو عضواً في جماعة الإنسانية كلها . إن القرآن لم يهمل ناحية من هذه النواحي ، فكان بذلك منبعاً لأصول الفلسفة الإنسانية والاجتماعية على تعدد فروعها وتنوعها ، وكان بذلك واضعاً للأسس العامة التي يقوم عليها المجتمع السليم الذي دعا إليه .

(١) لقد رفع الله من شأن الإنسان باعتباره فرداً ، وذلك بما أبطل من عبادة غيره تعالى ، كالأصنام ونحوها التي كان العرب يخضعون لها ولِسِدَّتِهَا ويعتقدون أنها تقربهم إلى الله زُلْفَى . ووفر له الكرامة التامة بما رفع عنه من سلطان رجال الدين وكهنته ، فلا وسطاء ولا شفعاء بين المرء وربّه ، ولا قسيس أو كاهن يغفر له ما يريد من ذنوبه .

فإن الله وحده هو الذي يغفر لمن يشاء ، وهو قريب لمن دعاه والتجأ إليه ، وفي هذا جاء في القرآن : « وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان ، فليست جيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون ^(١) » . كما جاء في موضع آخر قوله تعالى تبكيّنا وتقريعا لمن يجعل مع الله آلهة أخرى : « أم من يُجيب المضطرّ إذا دعاه ويكشف السوء ويجعلكم خلفاء الأرض ، أئله مع الله ، قليلاً ما تذكرون ^(٢) » !

(١) سورة البقرة ، آية ١٨٦ .

(٢) سورة النحل ، آية ٦٢ .

وهكذا قرر القرآن أنه ما من شفيع ولا وسيط بين الإنسان وربه ، وأن أحداً غيره لا يملك له ضراً ولا نفعاً ، وأنه لا وسيلة له للقربى من الله إلا العمل الصالح وحده ، فبعمل المؤمن وتقواه تقاس منزلته عند خالقه ، وفي هذا يقول جلّ جلاله . « إن أكرمكم عند الله أتقاكم ^(١) » . وقد أكد الرسول صلى الله عليه وسلم هذه الحقيقة بقوله : « لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى » ، وبذلك نرى القرآن قد استحدث مقياساً جديداً عادلاً يعرف به الإنسان قيمته ومنزلته .

بل إن القرآن في سبيل رفع منزلة الإنسان وتحرير عقله وتفكيره ، نراه ينهى بشدة على تقليد الإنسان لغيره في الباطل حتى لو كان من آبائه وأسلافه الأولين ، وهو في هذا يقول : « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله ، قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ، أولئكَ كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ^(٢) » . أى هل يتبعون آباءهم فيما وجدوهم عليه ولو كانوا لا يعقلون الخير والشر ، ولم يهتدوا إلى الحق والرشد؟!

(٢) وبعد أن حرر القرآن الإنسان من الأصنام وسدّ نيتها ، ومن سلطان الأحرار والرهبان ، ولم يجعل عليه سلطاناً إلا سلطان عقله السليم وتفكيره الصحيح الذى يعرف به الخير من الشر ، فقد كان من المنطق أن يجعله مسئولاً عن عمله ، فلا يحمل عنه أحد شيئاً من وزره .

ولذلك نراه يقول : « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى . وأن سعيه سوف

(١) سورة الحجرات ، من آية ١٣ .

(٢) سورة البقرة ، آية ١٧٠ .

يُرى . ثم يُجزاه الجزاء الأولي »^(١) . كما يقول في سورة أخرى : « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره . ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره »^(٢) وكذلك يقول في موضع آخر : « ولا تزرْ وازرةٌ وزرَ أخرى ، وإن تدعُ مثقلةً إلى حملها لا يحملَ منه شيءٌ ولو كان ذا قربى »^(٣) .

(٣) والله جلّت حكمته يعلم أن الإنسان اجتماعي بطبعه ، فهو لا يستطيع — حتى لو أراد — أن يعيش وحده ؛ بل لا بدّ له أن يكون عضواً في جماعة ، ومن ثم تكون له حقوق وواجبات اجتماعية . ولذلك ، نجد القرآن زاخراً في هذه الناحية بالكثير من المبادئ والوصايا التي لا نجد ما يقاربها في أية فلسفة إنسانية اجتماعية لأي فيلسوف في قديم الزمان أو حديثه ، ونرى أن نكتفي هنا ببعض هذه المبادئ السامية .

١ — إن القرآن كما أمرنا بالإيمان بالله ورسوله ، أمرنا بالإتفاق مما رزقنا من المال وجعلنا خلفاء فيه ، وذلك إذ يقول : « آمنوا بالله ورسوله ، وأنفقوا مما جعلكم مُستخلفين فيه ، فالذين آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجرٌ كبير »^(٤) .

وبعد أن تستقر هذه الفكرة في عقل الإنسان وقلبه ، يكون من اليسير عايه أن يؤتي الفقير حقه في ماله ، وأن يُعين فيه ذوى الحاجة بصفة عامة . وفي هذا وذاك ، نجد القرآن يجعل من المتّقين الذين لهم عند الله حسن الجزاء من « في أموالهم حقٌ للسائل والمحروم »^(٥) . كما نجد في آية أخرى : « ليس البرّ أن تؤلّوا

(١) سورة النجم ، آيات ٣٩ — ٤١ .

(٢) سورة الزلزلة ، الآيتان ٧ — ٨ .

(٣) سورة فاطر ، من الآية ١٨ .

(٤) سورة الحديد ، الآية ٧ .

(٥) سورة الذاريات ، الآية ١٩ .

وجوهكم قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ ، ولكن البرَّ من آمن بالله واليوم الآخر
والملائكة والكتابِ والنَّبِيِّينَ ، وآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى
وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ ^(١) :

ب — وبعد هذا ، نجد القرآن يؤكد وجوب الوفاء بما يكون من عقود
وعهود بين الأفراد وبين الجماعات ، بل بين الإمة الاسلامية وغيرها من الأمم
الأخرى ، وحسبنا هنا أن نشير إلى هذه الآيات :

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ » ^(٢) ، « وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ
مَسْئُولًا » ^(٣) ، « وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ ، وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا
وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا ، إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ » ^(٤) :

وبعد أن جاء في القرآن الأمر هكذا بالوفاء بالعقود والعهود بصفة عامة
باعتباره أصلاً من أصول الإسلام ، تراه أمراً مطلقاً لا يقتصر على ما يكون بين
المسلمين من عقد أو عهد ، بل يعم حتى المشركين الذين لا يؤمنون بشيء من
كتب الله ورسالاته .

نعم ! إنه ليعم هؤلاء الذين كانوا شديدي العداوة والأذى للرسول ومن
آمن به ، فالوفاء بما كان بينهم وبين الرسول والمؤمنين من عهد كان أمراً أمر
به القرآن ، وجعله لازماً ماداموا لم ينقضوه هم من ناحيتهم ، وهو في هذا يقول
بعد ذكر براءة الله ورسوله منهم : « إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ

(١) سورة البقرة ، من الآية ١٧٧ .

(٢) سورة المائدة ، من الآية الأولى .

(٣) سورة الإسراء ، من الآية ٣٤ .

(٤) سورة النحل ، الآية ٩١ .

يَنْقُصُوا شَيْئًا وَلَمْ يَظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِّهِمْ ، إِنْ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ «^(١) .

أين هذا مما عليه حال الأمم الغربية اليوم ! يتعاهدون ويحكمون المعاهدات والمواثيق ، فلا يتركون لفظاً أو حرفاً يكون فيه تَحِيلَةٌ منها ، حتى إذا وجدت الدولة القوية فرصة نقضت ما أبرمت في غير خجل أو حياء ما دامت تستند إلى القوة والعتاد والحديد والنار .

ح — وكما يقرر القرآن وجوب الوفاء بما نعقد من عهود ومواثيق ، يؤكد ضرورة التزام الأمانة والعدل ولو على أنفسنا أو الوالدين والأقربين من الناس إلينا ، ها هو ذا يقول : « وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى »^(٢) كما يقول : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ ، إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ، فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدُوا ، وَإِنْ تَلَوْا أَوْ تَعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا »^(٣) .

وليس ذلك واجباً في حال دون حال ، بل هو واجب حتى بالنسبة لمن يكون بيننا وبينهم بغضاء وعداء ، ومن ثم نجد الله العليم الحكيم يقول : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ، وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدُوا ، اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ، وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ »^(٤) .

د — ونعتقد أن السبب فيما يدعو إليه القرآن من العدل والأمانة على هذا

(١) سورة براءة ، الآية ٤ .

(٢) سورة الأنعام ، من الآية ١٥٢ .

(٣) سورة النساء ، الآية ١٣٥ . القسط : العدل ، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا : كراهة

أن تعدلوا ، تلووا : أى ألسنتكم عن شهادة الحق ، أو تعرضوا : تمتنعوا عن أدائها .

(٤) سورة المائدة ، آية ٨ .

النحو الذى أوفى على الغاية ، فلا فرق بين أحد وآخر فى الحقوق والواجبات الاجتماعية العامة ، هو نظرتة إلى أن الناس جميعاً سواسية وإن اختلفت أجناسهم وأديانهم .

وفى ذلك جاء فى القرآن : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير »^(١) . كما جاء فى الحديث النبوى أن الناس جميعاً سواسية كأسنان المشط ، كلهم لآدم ، وآدم من تراب ، لا فضل لعربى على عجمى إلا بالتقوى .

وعلىنا هنا أن نذكر فى إجلال وتقدير قولة سيدنا عمر بن الخطاب المأثورة : « أتستعبدون الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً » . هذه القولة التى وضعت للإنسانية دستور المساواة فى الحقوق العامة بين الناس جميعاً ، لا الثورة الفرنسية على ما يزعم المفرضون أو الذين يجهلون الإسلام وتاريخه .

(٤) وأخيراً ، إن الانسان قد يناله أذى من هذا أو ذاك من إخوانه فى الوطن الذى يعيش فيه ، وهنا نرى القرآن يحث على الصفح والعفو ومقابلة السيئة بالحسنة حيناً ، كما يميز له أن يدفع السيئة بمثلاً فى غير اعتداء وتجاوز عن الحد ، ليكون هذا انتصاراً لنفسه ودفعاً لعدوان المعتدين ، ولكل من هذا وذاك ، من الصفح والانتصار للنفس . موطنه الذى يليق به .

فأولاً ، يحث الله تعالى الذين يسىء إليهم غيرهم على الصفح عنهم ، ويرغبهم فى العفو بأنه يكون سبباً للمغفرة لهم ، وذلك بقوله . « وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا ، أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ ، وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ »^(٢) ، وبقوله : « وَلَا تَسْتَوِي

(١) سورة الحجرات ، آية ١٣ .

(٢) سورة النور ، من آية ٢٢ .

الحسنة ولا السيئة ، ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه وليٌ حميم . وما يُلقّاها إلا الذين صَبَرُوا وما يُلقّاها إلا ذو حَظٍّ عَظِيمٍ «^(١) .

وثانياً ، ما ينبغي لنا أن نفهم من دعوة القرآن إلى التسامح والعفو أنه يدعو إلى الضعف وقبول الضيم ، والعفو عن الذين لا يزيدهم العفو إلا إمعاناً في الإساءة والأذى والعدوان ، بل إنه يدعو في هذه الحالة إلى أن ينتصر الإنسان لنفسه ، وهذا إذ جعل من المؤمنين الذين يتوكلون على ربهم هؤلاء « الذين إذا أصابهم البَغْيُ هم يَنْتَصِرُونَ » ، ثم قال بعد هذا : « جزاء سيئةٍ سيئةٌ مثلُها ، فمن عَفَا وأصلحَ فأجره على الله ، إنه لا يحب الظالمين . ولَمَن انتصر بعد ظُلْمِهِ فأولئك ما عليهم من سبيل »^(٢) .

ومع ذلك ، إن لنا أن نقدر أن ما ندب اليه القرآن من الصفح والعفو عن المسيء إنما هو في حقوق الأفراد حين يعتدى بعضهم على بعض فيناله بشيء من الأذى . أما حين تعتدى أمة من الأمم علينا معشر المؤمنين ، فإنه من الذل والكفر بما وعدنا الله في كتابه العظيم من النصر على الظالمين أن نجنح إلى الصفح والعفو ؛ بل لا بد من العقاب والجهاد في سبيل الاتصاف لأنفسنا وأمتنا ، مع الإيمان بنصر الله الذي وعده عباده المؤمنين المجاهدين ، ومن أَوْفَى بعهده من الله العزيز الحكيم !

* * *

وبعد ! إن القرآن العظيم ، بما اشتمل عليه من أصول الفلسفة الإلهية والطبيعية ، قد دفع المسلمين للتفلسف بمعناه الواسع ، وهذا ما سنعرفه بالتفصيل

(١) سورة فصلت ، الآيتان ٣٤ - ٣٥ .

(٢) سورة الشورى ، الآيات ٣٩ - ٤١ .

فما يأتي ؛ وهو بما وضع من أصول الفلسفة الإنسانية والاجتماعية ، وبما قرره من أصول الفلسفة الأخلاقية التي لم نر محلا للتعرض لها في هذا البحث ، قد دعا بقوة لإقامة المجتمع السليم الصالح للحياة القوية العزيزة الماجدة .

هذه الحياة التي تقوم على هذه الدعائم وما إليها بسبيل : الإيمان بالله مصدر كل خير ، والعدالة والأمانة والوفاء ، والتسامح والعفو مع من يصلحهم العفو والإغضاء عما يكون منهم من إساءة ، والساواة بين الناس جميعاً في الحقوق والواجبات العامة ، وحرية العقل والتفكير ، والاعتزاز بالإنسان وكرامته ، إلى غير ذلك كله مما لا يصلح مجتمع للحياة الطيبة بدونه .

الفصل الثاني

طبيعة القرآن تدعو للتفلسف

لو أن القرآن كان كتاب تشريع وأخلاق فحسب ، ما كان — على ما نعتقد — يثير ما يثير من نقاش وتفكير فلسفي . ذلك بأنه قد لا يكون عسيراً كلُّ العُسر أن يأخذ المرء نفسه بما يرى من تشريع جديد يُحدِّد العلاقات بينه وبين أمثاله من الناس ؛ وقد لا يكون كذلك عسيراً كلُّ العُسر أن يغيِّر المرء ، بِحُكم البيئَةِ الجديدة التي يجد نفسه فيها ، من أحكامه الأخلاقية ومعاييره لما يكون منه ومن غيره من أعمال ، ليصف بعضها بالخير وبعضها بالشر . لكن القرآن مع هذا وذاك ، كتاب دين ، كتاب عقيدة ، جاء لِيُغيِّرَ مما تواضع عليه العرب وغير العرب من عقائد تجرى تجرى الدم من الإنسان ، وتهوّن التضحية في سبيلها في كثير من الأحيان ، كما كان من قریش قبيلة الرسول ومن حالفها أول عهد القرآن بالظهور .

إذا كان من الضروري أن يثير القرآن ، وهذا شأنه وطبيعته ، ما أثار من الجدل والتفكير ؛ سواء أكان من الذين أخلصوا حقاً بقلوبهم للدين الجديد ، أو من الآخرين أيضاً الذين دخلوا في الإسلام وفي قلوبهم كثير أو قليل مما كانوا عليه من دين وعقائد لم يتخلصوا تماماً منها .

غير أن القرآن وإن عني في مواضع كثيرة ببيان بُطلان ما كان عليه العرب من عقائد غير صحيحة ، على اختلاف دياناتهم ومِلّاتهم ، فقد نهى مع هذا عن

الفرقة في الدين ، وعن الجدل مع المخالفين إلا بالحسنى ؛ وذلك منه استمالة للقلوب وحرصاً على الألفة والوَحدة . ومن مثل هذه الطريقة قوله : « شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ، وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ، أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ^(١) » ؛ وقوله : « إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ، إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ^(٢) » . وقوله : « وَإِنْ جَادَلُوكَ فَقُلْ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ ، اللَّهُ يَخْتَكُم بَيْنَكُم يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ^(٣) » ؛ وأخيراً قوله : « وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ، وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ ، وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ^(٤) » .

والقرآن مع هذا النهى عن الجدل ، ينعى على التقليد ، ويحث على النظر والتفكير كما يظهر لقارئه من كثير من آياته ، لهذا ، كان لا بد للمسلمين من أن يُعْمِلُوا النَّظَرَ فِي الْقُرْآنِ نَفْسَهُ مِنْ جَمِيعِ نَوَاحِيهِ ، لِيُحِطُوا بِهِ فَهْمًا وَعِلْمًا إِنْ كَانَ فِي الْإِمْكَانِ . إِلَّا أَنَّهِمْ فِي أَوَّلِ الْأَمْرِ ، وَقَدْ فَتَنَهُمُ الْقُرْآنُ بِأَسْلُوبِهِ وَقُوَّةِ أُسْرِهِ ، وَشَغَلَتْهُمْ الْحُرُوبُ الَّتِي كَانَتْ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ أَعْدَائِهِمْ فِي فَجْرِ الْإِسْلَامِ ؛ إِلَّا أَنَّهِمْ وَالرَّسُولَ بَيْنَ ظَهْرَانِيهِمْ يَهْدِيهِمُ السَّبِيلَ السَّوِيَّ ، وَيُوضِّحُ لَهُمْ مَا يَسْأَلُونَهُ عَنْهُ مِمَّا يَجِدُونَهُ غَامِضًا — نقول إلا أن المسلمين والأمر كما ذكرنا ، ما كان لهم في هذه الفترة الأولى من حياتهم حاجة ماسة للتعمق في فهم القرآن من الناحية الفلسفية .

(١) القرآن ٤٢ : ١٣ (الشورى - مكية) .

(٢) نفسه ٦ : ١٥٩ (الأنعام - مكية) .

(٣) القرآن ٢٢ : ٦٨ و ٦٩ (الحج مدنية) .

(٤) نفسه ٢٩ : ٤٦ (العنكبوت - مكية) .

وهذه العوامل — النهي عن الجدل، رَوَعَة القرآن وجلاله وتأثرُ العرب بذلك إلى أكبر الحدود، الاستغراق في الحرب، ووجود الرسول حياً — كان لها بلا ريب أثرها في الانصراف من جانب المسلمين عن معارضة القرآن بعضه ببعض، ومحاولة استخراج ما يدعُو إليه من آراء فلسفية تتصل بالله وبالعالم وبالإِنسان. وبخاصة وقد وجدوا في القرآن ما يروى ظمأهم وما يُسَكِّنُ حيرتهم وطلعتهم في هذه النواحي.

وهكذا مضى زمن الرسول عليه السلام والمسلمون على رأى واحد وعقيدة واحدة، هي ما جاء في كتاب الله؛ «لأنهم أدركوا زمان الوحي وشرفِ صُحْبَةِ صاحبه، وأزال نُورُ الصُّحْبَةِ عنهم ظلم الشُّكُوكِ والأوهام^(١)». وهكذا، أيضاً كما يذكُر المَقرِيزي لم يُروَ قط، من طريق صحيح أو سقيم، عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم، على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم، أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معنى شيء مما وصف الرَّبُّ سُبْحَانَهُ به نفسه الكريمة في القرآن الكريم وعلى لِسَانِ نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وسلم، بل كُلُّهُمْ فَهِمُوا ذَلِكَ وَسَكَّتُوا عن الكلام في الصفات...^(٢). ولهذا يذكُر أبو الحسَيْن المَلْطِيُّ المتوفى عام ٣٧٧ هـ - ٩٨٧ م، أن من أصول أهل السنة الإيمان بالقَدَرِ خَيْرُهُ وَشَرُّهُ، وترك المِرَاء والجدال والخصومات في الدين^(٣).

ومع هذا كله، وفي هذا الجوِّ الذي لا يسمح بدراسة القرآن دراسة صالحة فيها من الجدِّ والحرية قدر كبير، حدث في آخر أيام الصحابة بدعة القول بالقَدَر

(١) طاش كبرى زاده (مفتاح السعادة)، نقلا عن مصطفى عبد الرازق (تمهيد) ص ٢٧٢. وانظر أيضاً ابن اللبان (متشابه) ورقة ٢ B إلى ٣ B.

(٢) المَقرِيزي (الخطط طبع مصر عام ١٣٢٦ هـ) ج ٤ ص ١٨١.

(٣) المَلْطِيُّ (أبو الحسين)، كتاب التنبيه، ص ١٢.

كما يذكر لنا الشهرستاني ، على أيدي « مَعْبُدِ الْجُهَنِيِّ » وآخرين^(١) . وما لا شك فيه أن « مَعْبُدًا » هذا وشيعته قد استندوا فيما ذهبوا إليه إلى آيات من القرآن يؤخذ منها إضافة الخير والشر إلى الإنسان نفسه وتقديره ، لا إلى الله وحده ، وقد كان ذلك أيام الرسول نفسه^(٢) .

ومن الخير أن نترك المؤرخ ابن سعدٍ يَرَوِي ذلك بنفسه فيقول : « عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن ابني العاص^(٣) أنهما قالَا : جَلَسْنَا مَجْلِسًا فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُنَّا بِهِ أَشَدَّ اغْتِبَاطًا مِنْ مَجْلِسِ جَلَسْنَاهُ يَوْمًا . جِئْنَا فَإِذَا أَنَاسٌ عِنْدَ حُجْرَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَرَاوَعُونَ فِي الْقُرْآنِ ، فَلَمَّا رَأَيْنَاهُمْ اعْتَزَلْنَاهُمْ ، وَرَسُولُ اللَّهِ خَلْفَ الْحِجْرِ يَسْمَعُ كَلَامَهُمْ . فَخَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُغْضِبًا يُعْرِفُ الْغَضَبُ فِي وَجْهِهِ . حَتَّى وَقَفَ عَلَيْهِمْ فَقَالَ : أَيُّ قَوْمٍ ! بَهَذَا ضَلَّتِ الْأُمَمُ قَبْلَكُمْ ، بِاخْتِلَافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ ، وَضَرْبِهِمْ الْكِتَابَ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ ؛ إِنْ الْقُرْآنَ لَمْ يُنْزَلْ لَتَضَرَّبُوا بَعْضُهُ بِبَعْضٍ ، وَلَكِنْ يَصْدُقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ ؛ فَمَا عَرَفْتُمْ مِنْهُ فاعْمَلُوا بِهِ ، وَمَا تَشَابَهَ عَلَيْكُمْ فَأَمْنُوا بِهِ . [يُرِيدُ طَبْعًا بِلَا بَحْثٍ وَتَفَكِيرٍ فِيهِ] ثُمَّ التَفْتُ إِلَى وَالِي أَخِي ؛ فَغَبَطْنَا أَنْفُسَنَا أَلَّا يَكُونَ رَأْيَانَا مَعَهُمْ^(٤) » .

وهكذا ، ظهر في حياة الرسول نفسه من عَمَلٍ على معارضة القرآن بعضه

(١) الشهرستاني (الملل والنحل - كيورتن) ج ١ ص ١٧ .

(٢) يراد بالقدر ، الذي هو جزء هام من الإيمان في رأي أهل السنة ، هو علم الله أولا وتقديره لكل شيء قبل أن يكون ، بحيث لا يخرج شيء عن علمه وتقديره وإرادته . والقديرون : معبد وشيعته ، أضافوا كل ذلك للإنسان وحده .

(٣) يريد الراوي بهما عمرو بن العاص وأخاه هشاما الذي كان أصغر منه سنًا .

(٤) ابن سعد (الطبقات) ج ٤ قسم ٢ ص ١٤١ س ١٠ - ١٩ . وانظر جولد زيهر (عقيدة) ص ٦٣ = ٧٠ من الترجمة العربية .

بعض ، فيما يتصل بمسألة القدر ، نغنى « مَعْبَدُ الْجَهَنِيِّ » وصحبه ، مع إنكار من الصحابة عليهم إنكاراً شديداً بلا ريب . حقاً ، لقد أنكرت هذه البقية من صحابة الرسول هذه البدعة أشد الإنكار ، ونَقَمُوا على الذين ابتدعوها وذهبوا إليها حتى لقد كانوا [أى بقيّة الصحابة] يُوصُونَ إلى أَخْلَافِهِمْ بِالْأَلَا يُسَلِّمُوا عَلَيْهِمْ [أى على الْقَدَرِيِّينَ] ، ولا يعودوهم إن مرضوا ، ولا يُصَلُّوا عليهم إذا ماتوا ^(١) وكانت نهاية « مَعْبَدُ » أن صلبه عبد الملك بن مروان الخليفة الأموي جزاء بدعته عام ٨٠ هـ ٦٥٩ م ، وقيل بل قتله لهذا السبب نفسه الحجاج الثقفي الوالي المشهور في عهد الأمويين ^(٢) .

وكانت هذه المشكلة ، مشكلة القدر ، أول مسألة ظهر الخلاف فيها بهذا المظهر الشديد ^(٣) . ولا عجب إفا الرسول نفسه ، كما رأينا ، يُحذِّرُ من أن يُضْرَبَ القرآنُ بعضه ببعض ، ويأمرُ بالإيمان بما تشابه علينا فيه بلا بحث ؛ وذلك حتى لا نُضِلَّ كما ضَلَّتْ أُمُّ قَيْلَنَا . كما يُوصِي في حديث آخر بالحذر ممن يتبعون ما تشابه من القرآن ^(٤) .

وكراهة معارضة القرآن بعضه ببعض في هذه الفترة لم يكن سببها خوف المسلمين أن يظهر القرآن متعارضاً أو مُتَهافِئاً غير متماسك ، إنما كانوا يخافون الجدل في الدين والبحث عما سكّت القرآن والرسول عن بيانه ، وَيَرَوْنَ أنه « ماضٍ »

(١) الإسفراييني (تبصير) ص ١٤ .

(٢) انظر جولد تريهير (عقيدة) ص ٧٧ و ٧٨ = ٨٦ و ٨٧ من الترجمة العربية حيث يرى المؤلف أن الأمويين كانوا يعملون على أن تتأصل عقيدة أن كل شيء بقضاء الله وقدره ، وهي على عكس ما يراه « معبد » وفرقته ، التوطيد ملكهم وستراً لأعمالهم . على أننا نميل إلى أن قتل « معبد » بالذات كان لخروجه عن الإسلام فيما ذهب إليه .

(٣) محمد عبده ، رسالة التوحيد ، ص ١٣ من الأصل العربي .

(٤) البخاري (صحيح) طبع بولاق ج ٣ : ٩٢ .

قومٌ بعد هُدًى إلا أوتوا الجدل» كما ورد في حديث يُنسبُ للرسول^(١) كما كانوا يعتقدون أن معرفة هذا المسكوت عن بيانه ، لو كان ذلك ممكناً ، لا تفيدهم في حياتهم الدنيا أو في الآخرة .

من هنا نجد قصة صبيغ بوزن عظيم أو صبيغ بالتصغير ، ابن عسل ، ويقال ابن سهل الحنظلي مع عمر بن الخطاب . قدم صبيغ المدينة فجعل يسأل عن مُتَشَابِه القرآن ، فأرسل إليه عمر فضر به حتى أدمى رأسه ، ثم نفاه إلى البصرة وأمر بعدم مجالسته : وفي رواية أنه حرّمه من عطائه ، حتى صلح حاله ورجع عن البحث في مُشكِلات القرآن ، فعفا عنه^(٢) ويروى الحافظ ابن عساكر أن صبيغ هذا كان يسأل عن المشكلات التي في القرآن ، وأنه كان يتنقل في أجناد المسلمين — مصر وغيرها — سائلاً عن هذه المشكلات أو المتشابهات ، فنفاه عمر من المدينة إلى العراق ، وأمر ألا يجالس ، ثم عفا عنه حين صلح أمره^(٣) .

ورُوحُ التَّهْيِيبِ من البحث في القرآن هذا النوع من البحث ، نجدها بعد هذا لدى القاسم بن محمد بن أبي بكر وسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب ، وهما من التابعين ، حين يرى كلُّ منهما فيما يتصل بالقدر أن يكفَّ الناس عما كَفَّ الله عنه ، وحين يمتنع كلاهما عن تفسير القرآن^(٤) وفي هذا يروى الطبري في تفسيره عن عبد الله بن عمر قال : « لقد أدركتُ فقهاء المدينة وإنهم ليعظمون القول في

(١) انظر ابن رجب الحنبلي المتوفى عام ٧٩٥ هـ / ١٣٩٢ م (فضل علم السلف)

ص ٢١ .

(٢) ابن حجر (شيخ الإسلام) الإصابة ، مادة صبيغ ج ٢ : ١٩٨ .

(٣) ابن بدران (تهذيب) ج ٦ : ٣٨٤ و ٣٨٥ .

(٤) ابن سعد (طبقات) ج ٥ : ١٣٩ ، ١٤٨ .

التفسير^(١)، منهم سالم بن عبد الله والقاسم بن محمد وسعيد بن المسيب ونافع^(٢).
كما يروى الطبري أيضا عن سعيد بن المسيب هذا أنه كان إذا سُئِلَ عن تفسير
آية من القرآن قال: «أنا لا أقول في القرآن شيئا»^(٣).

على أنه وإن وُجد في تلك الفترة من يكره الخوض في تأويل القرآن،
أو تأويل ما يُظنّ متعارضاً كما رأينا، فإنه قد وُجد أيضاً من كان لا يرى في ذلك
بأساً. قال رجل لابن عباس (٦٨ هـ / ٨٧ - ٥٨٨ م) إني لأجد في القرآن
أشياء تختلف على؛ قال [أى القرآن]: «فلا أنساب بينهم يومئذ ولا
يتساءلون»^(٤)، [ينما قال في آية أخرى]: «وأقبل بعضهم على بعض
يتساءلون»^(٥)؛ وقال: «ولا يكتُمون الله حديثاً»^(٦) [ينما يقول في موضع
آخر]: «ربنا ما كنا مشركين»^(٧) فقد كتموا [أنهم كانوا مشركين]
في هذه الآية؛ وقال: [«أنتم أشد خلقاً أم السماء بناها، رفَعَ سَمَكها
فسَوَّاهَا وأَغْطَشَ ليلها وأَخْرَجَ ضُحَاهَا، والأَرْضَ بعدَ ذَلِكَ دَحَاهَا»^(٨)،
فذكر خلق السماء قبل الأرض، ثم قال: «قُلْ أَتُكْفِرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ
الأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْمَلُونَ له أَنْدَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ
مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلنَّاسِ لِيْنِ، ثُمَّ

(١) أعظم الشيء عده عظيماً خطيراً.

(٢) الطبري (تفسير) طبع الميمنية بمصر سنة ١٣٢١ هـ.

(٣) نفسه.

(٤) القرآن ٢٣ : ١٠١ (المؤمنون - مكية).

(٥) نفسه ٣٧ : ٢٧ (الصافات - مكية)، وهذه الآية وما قبلها حكاية لحال

الناس في الدار الآخرة.

(٦) القرآن ٤ : ٤٢ (النساء - مدنية).

(٧) نفسه ٦ : ٢٣ (الأنعام - مكية).

(٨) نفسه ٧٩ : ٢٧ - ٣٠ (النازعات - مكية).

استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين^(١) فذكر في هذه [الآيات] خلق الأرض قبل السماء . هذه الأسئلة ، وأخرى أيضاً ، وجهها هذا السائل لابن عباس الذي أخذ في الإجابة عنها دون أن ينكر عليه السؤال عما ظنه متعارضاً في القرآن^(٢) .

وغير ابن عباس نجد مقاتل بن سليمان أحد الأوائل الذين عُنوا بتأويل هذه الآيات التي سُئل عنها ابن عباس ، وآيات أخرى كثيرة^(٣) .

ومن ثمَّ نجد الحسن البصري التابعي المشهور يقول : « مَا أَنْزَلَ اللَّهُ آيَةً إِلَّا وَهُوَ مُحِبُّ أَنْ يُعَلِّمَ مَا أَرَادَ بِهَا »^(٤) . ولا عجب ! فالقرآن كتاب مُوجَّهٌ لِلْإِنْسَانِيَةِ كُلِّهَا « لِلْحُمْزِ وَالسُّودِ » ومن الضروريّ لهذا تأويله لإرضاء طَلْعَةِ الْإِنْسَانِ الْعَقْلِيَّةِ ، ومن أجل ذلك سَتَرَى لُجُوءَ كُلِّ مِنَ الْمُتَنَازِعِينَ فِي الْمَسَائِلِ الْمُتَشَابِهَةِ إِلَى الْقُرْآنِ نفسه يلتمسُ منه بالتأويل سَنَدًا لرأيه ، وبخاصة أنه يكاد يكون من المُتَّفَقِ عَلَيْهِ بين المسلمين أن للقرآن من ناحية المعنى وجوهاً كثيرة منها العام ومنها الخاص ، وأن هذه الوجوه يَعْلَمُهَا « الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ » ، فيجب اللُّجُوءُ إِلَيْهِمْ لمعرفة ما يُظَنُّ مُشْكِلًا مِنَ الْقُرْآنِ^(٥) .

كيف نُوفِّقُ إِذَا بَيْنَ مَا عَرَفْنَا مِنْ كَرَاهَةِ التَّأْوِيلِ ، وَبَيْنَ الْإِقْبَالِ عَلَيْهِ وَعَدَّةِ ضَرُورٍ يَتَقَرَّبُ فِي عَصْرِ وَاحِدٍ؟ فِي رَأْيِنَا أَنَّ الْأَمْرَ سَهْلٌ . التَّأْوِيلُ الْمَكْرُوهُ الَّذِي كَانُوا يُعْظِمُونَهُ وَيَعْدُونَهُ خَطِيراً ، وَالَّذِي كَانَ لَا يُقَدَّمُ عَلَيْهِ أَمْثَالُ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ

(١) نفسه ٤١ : ٩ - ١١ (فصلت - مكية) .

(٢) البخاري (صحيح) بولاق ج ٣ : ١٥٢ و ١٥٣ .

(٣) الملطي (التنبيه) ص ٤٥ وما بعدها .

(٤) ابن تيمية (موافقة) ج ١ : ١٣٩ .

(٥) الملطي (التنبيه) ص ٤٣ .

ابن عمر والقاسم بن محمد بن أبي بكر، هو ما كان عمادُ الرأي الشخصي أو ما كان عن غير « علم » ؛ أما التأويل الذي كانوا لا يرون فيه بأساً، إن لم نقل كانوا يرونه واجباً دينياً، فهو ما كان عن « علم » أي ما كان بما أُثِرَ عن الرسول وأصحابه العارفين بالقرآن ومعانيه . وإليّنا الدليل . يروى ابن عباس عن الرسول أنه قال : « من قال في القرآن برأيه ، أو بما لا يعلم ، فليتبوأ مقعده من النار »^(١) ويروون عن أبي بكر الخليفة الأول للرسول بعد موته ، أنه قال « أيُّ أرض تُقلّني ، وأيُّ سماء تُظِلّني ، إذا قُلتُ في القرآن برأيي أو بما لا أعلم »^(٢) ومن هنا نرى الطبري يرتضى في تفسيره دائماً تأويل أهل العلم ، ويعُدُّه التفسير الصحيح^(٣) .

بهذا نستطيع أن نرى في كراهة البعض في فجر الإسلام تأويل القرآن ، كراهة البحث عما لم يُبينه الله ولا رسوله ، اتقاء للجدل في الدين ، وبخاصة عند ما يتصل الأمر بذات الله وصفاته ، أو القضاء والقدر ، ونحو ذلك من المشكلات حقاً . كما نستطيع أن نرى في ارتضاء البعض التأويل والعناية به ، الحرص على فهم القرآن ومعرفة ما أراد الله بكل جزء منه ، مع الوقوف في أغلب الأمر على ما قال الرسول وأصحابه العارفون بالقرآن ، أو بتعبير آخر مع عدم الجنوح لتأويل القرآن بالهوى عن غير دليل .

ومهما يكن ، فإنه بعد هذه الفترة ، فترة الصحابة والتابعين ، وبعد أن شعروا المسلمون بحياة الهدوء والاستقرار بعد الحروب الداخلية والفتوحات ، ودخل في

(١) الطبري (تفسير) ج ١ : ٢٦ . (٢) نفسه .

(٣) نفسه ج ١ : ٩٦، ٩٧ في صدد تفسير آية : « وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض - ٢ : ١١ » ج ١ : ١٣٢ في تفسير آية : « وأتوا به متشابهاً - ٢ : ٢٥ » ؛ ج ١ : ١٣٨ في تفسير آية « إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها - ٢ : ٢٦ » ؛ ج ١ : ١٢٩ في تفسير آية : « ثم يأتي من بعد ذلك عام فيه يذات الناس وفيه يعصرون - ١٢ : ٤٩ » .

الإسلام من دخل من أصحاب الديانات المختلفة الذين لهم طرائقهم في بحث وفهم النصوص الدينية ، عكف المسلمون من جهةٍ على فهم القرآن والتعمُّق في هذا الفهم بجدٍّ ، وأثار بعض هؤلاء الذين التحقوا بالإسلام دون أن يتمكن من قلوبهم من جهةٍ أخرى ، كثيراً من عقائدهم الدينية التي جرَّت منهم مجرى الدم ، وصاروا يتجادلون حولها ويُجادِلُون المسلمين فيها ، في هذه المرحلة التي نجد فيها الأمر كما وصفنا ، والتي قلَّت فيها حرارة الإيمان نِسْبِيًّا وأخذ المسلمون يجرُّون على البحث في القرآن ، نجد الآيات المتشابهة يستعرضها المفكِّرون ويحلِّلونها . وكان من هذه الآيات ما يُملَى على البعض ، بفهمها على نحوٍ خاصٍّ كأخذها حسب ظواهرها مثلاً ، العقائد التي يجب أن يُؤمن بها ، وكان منها ما يُحاول آخرون إخضاعها لما يروُّن من مذهب . والنتيجة لهذا وذاك ، ما سنرى قريباً من مذاهب مختلفة . ولكن ، لعل من الطبيعي أن نقف هنا وقفةً قصيرةً لتساءل : ما فائدة أن يشتمل القرآن ، فيما شمل من آيات العقائد ، على ما هو متشابه منها ؟ هذه الآيات المتشابهة التي رأينا كيف ابتُلِي « صبيغ » حين أخذ يبحث عنها^(١) وكيف قُتِل « معبد الجهني » بسببها^(٢) ، والتي صار إلى البدعة — إن لم نقل إلى الكفر — كثير ممن دخل في الإسلام بسبب تأويلها ، على ما هو معروف .

للإجابة عن هذا التساؤل يذكر فخر الدين الرازي أن من فوائد هذه المتشابهات في القرآن أنه « لو كان القرآن مُحْكَمًا بالكُلِّيَّة لَمَا كَانَ مُطَابِقًا إلا لمذهب واحد ، وكان تصريحه مُبْطِلًا لِكُلِّ ما سوى ذلك المذهب . وذلك ما يُنْفَرُ أرباب المذاهب [الأخرى] عن قبوله وعن النظر فيه » . وأنه

(١) انظر ما سبق ص ١٠ .

(٢) نفسه ص ١٠ .

لمكان، أو بسبب، هذه الآيات « افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل، وحينئذ يتخلص من التقليد »^(١). وهناك سبب آخر يتقدم به الرازى أيضاً، ويراه أقوى الأسباب لورود آيات متشابهة في القرآن. ذلك بأن القرآن كتاب يتجه للخاصة والعامة معاً من الناس. وطباع هؤلاء العامة تنبؤ في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق خالصة، أو عارية بعبارة أوضح. فمن سمع من العوام في أول الأمر أن هناك موجوداً [يريد به الله] ليس بجسم ولا مُتَحَيِّزاً ولا مُشَاراً إليه، ظن أن هذا عدمٌ وتَنَقَّى؛ فكان الأصلح إذاً أن يُخاطَبَ هذا الفريق من الناس بألفاظ دالَّةٍ على ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيَّلونه، ويكون ذلك مخلوفاً بما يدلُّ على الحق الصريح؛ فالقسم الأول من هذه الآيات يكون من باب المتشابهات، إذ لم تظهر فيه الحقيقة خالصة صريحة؛ والقسم الثاني الذي يَكْشِفُ عن الحقيقة آخر الأمر، هو المُحْكَمَاتُ^(٢).

من هذه الأسباب ونحوها، التي يَلْتَمِسُهَا المفسِّرون والباحثون في القرآن لتعليل اشتماله على هذا الصنف من الآيات المتشابهة، نستطيع أن نستخلص هذه الحقيقة التي تعني أن القرآن بطبيعته، بسبب هذه الآيات التي هي جزء هام منه، والتي تتعرَّض إلى أهم العقائد الدينية فيما يتصل بالله والعالم والإنسان، كان — ولا يزال — من الضروري أن يثير كثيراً من التفكير الفلسفي، وأن يُوحى بكثير من الحلول للمشاكل الفلسفية التي عرضت للمفكرين على توالي العصور في هذه النواحي. هذه الآيات كانت ولا تزال حتى الآن ودائماً، باعثاً للفكر، وداعية

(١) الرازى (تفسير) ج ٢ : ١٠٧ ؛ وانظر الزمخشري (كشاف) ج ١ : ١٧٥ .

(٢) الرازى (تفسير) ج ٢ : ١٠٨ . وقارن هذا التعليل بآين رشد (الكشف)

لاستعمال العقل ، و بعبارة أخرى مَعِيناً للتوجيه الفلسفى .

وإن لنا ، ونحن بصدد استخلاص هذه الحقيقة ، أن نشير إلى الإمام محمد عبده إذ يقول ، وهو بسبيل الإشارة إلى صفات الله تعالى : « جاء القرآن يصف الله بصفات ، وإن كانت أقرب إلى التنزيه مما وُصِفَ به فى مخاطبة الأجيال السابقة ، فمن صفات البشر ما يشاركها فى الاسم أو الجنس ، كالقدرة والاختيار والسمع والبصر . وعزا إليه أموراً يوجد ما يشبهها فى الإنسان ، كالأستواء على العرش ، وكالوجه واليدين . ثم أفاض فى القضاء السابق وفى الاختيار الممنوح للإنسان . وجادل المغالين من أهل المذهبين ، ثم جاء بالوعد والوعيد على الحسنات والسيئات ، ووكل الأمر فى الثواب والعقاب إلى مشيئة الله ، وأمثال ذلك مما لا حاجة إلى بيانه فى هذه المقدمة .

فاعتبار حكم العقل ، مع ورود أمثال هذه التشابهات فى النقل ، فسح مجالاً للناظرين ، خصوصاً ودعوة الدين إلى الفكر فى المخلوقات لم تكن محدودة بمد ولا مشروطة بشرط^(١) .

ولكى لا نُكثِر من الأمثلة لتلك الآيات المتشابهة والتعابير المجازية التى فيها كثير من الإيحاء الفلسفى ، نكتفى هنا بأن نشير إلى الآيات ٢٨ — ٤٢ من السورة ١٥ (الحجر — مكية) التى تتضمن خطاب الله للملائكة فيما يتصل بخلق آدم ، هذا الخطاب أو القصة التى نجدها فى مواضع كثيرة أخرى من القرآن ؛ وإلى الآية ١١ من السورة ٤١ (فصلت — مكية) ، فيها حكاية حديث بين الله والسموات والأرض : وإلى مسألة استواء الله على العرش التى نجدها مثلاً

(١) رسالة التوحيد ، ص ٨ .

في الآية ٥٤ من السورة ٧ (الأعراف — مكية) ، والآية ٥٨ من السورة ٢٥ (الفرقان — مكية) ؛ وإلى الآيات التي تَنسِبُ اللهُ تعالى بعض الأعضاء الجَسَدِيَّةَ من يَدَيْنِ وَعَيْنَيْنِ وَوَجْهٍ وَنَحْوِهَا ، مما يُشِيرُ بالتجسيم ، وذلك قبل آية ٦٤ من السورة ٥ (المائدة — مدنية) ، الآية ١٣ من السورة ٥٤ (القمر — مكية) ، الآية ٢٧ من السورة ٥٥ (الرحمن — مدنية) ، والآية ٢٢ من السورة ٨٩ (الفجر مكية) . وأخيراً ، نشير إلى الآيات التي تشهد للجبر ، والأخرى التي تشهد للاختيار ، وما أ كثر هذين النوعين في القرآن ! مثلاً آيات ٢٩ — ٣١ من السورة ٧٦ (الإنسان) الآية ٩٦ من السورة ٣٧ (الصفات) ، الآية ١٣ من السورة ٣٢ (السجدة) ، الآية ٨ من السورة ٣٥ (فاطر) بالنسبة للجبر . ثم الآية ٢٧ من السورة ١٤ (إبراهيم) ، الآيتين ٧ و٨ من السورة ٩٩ (الزلزلة) ، الآية ٣٩ من السورة ٣٧ (الصفات) ، والآية ١٤ من السورة ٨٣ (المطففون) بالنسبة للاختيار .

قلنا إن هذه الآيات وأمثالها ، مما يدور حول الله وصفاته ونحو ذلك من الأمور المتشابهة ، كان من الحتم أن تنبه العقول ، وأن تدفعها إلى أنحاء من التفكير الفلسفي ، وقد كان . وكان من الحتم كذلك أن يكون لكل من المفكرين ، فرداً أو طائفة تجمعهم فكرة واحدة ، موقفه منها ، وقد كان . إلا أن هذا الموقف ، الذي كان لكل طائفة من المفكرين لم يكن من ضرب واحد ، لقد كان موقف البعض أن استوحى من القرآن نفسه ، صواباً أو خطأ ، مذهبه ، وذلك هو الشأن الغالب في موقف أهل السنة وموقف المجسمة على ما نعتقد ، مع تأثر هؤلاء المجسمة باليهود الذين كان التشبيه معروفاً لدى كثير منهم . وكان من هذه المواقف أيضاً ما كان رأياً أو مذهباً اشترك في تكوينه التفكير الحر

وما وصل إليهم من تراث اليونان، ثم التمس أصحاب هذا المذهب له بعد ذلك السند والدليل من القرآن، وذلك بتأويل ما يحتمل وجوهاً مختلفة من الآيات على ما يتفق وهذا المذهب. ذلك في رأينا هو موقف المعتزلة. ومع أنه سيحجى لكلٍ من هذه المواقف مثل كثيرة، إلا أننا نرى من الضروري أن نتعرف الآن في إجمال هذه المواقف المختلفة.

جاء في القرآن آيات تدل، حين تؤخذ بظاهرها، على أن الله وجهاً ويدَيْن وعَيْنين، وجهة هي السماء، ومكاناً يجلس فيه وهو العرش، ونحو ذلك مما يؤهم التشبيه والجسمية وجواز الانتقال والحركة على الله، وجاءت آيات أخرى تُثبت لله صفات مختلفة، كالسمع والكلام ونحوها؛ وطائفة ثالثة من الآيات، منها ما يُصرِّح بأن الله لا تُدركه الأبصار، ومنها ما يصح أن يدل على أنه يرى بالأبصار.

١ - في هذه الآيات رأى رجال السلف متابعة الصحابة والتابعين في موقفهم منها. إنهم غلبوا - كما يذكر ابن خلدون - أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها، وعلموا استحالة التشبيه [أى يكون بين الله والخلق مشابهة في الصفات]، وقضوا بأن هذه الآيات من كلام الله، فأمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل^(١) و يذكر هنا الشهرستاني أن من رجال «الساف» من أول هذه الآيات على وجه يحتمل اللفظ [مثل تأويل «اليد» بالقُدرة]. ومنهم من توقف في التأويل، وقال عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثله شيء ولا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها: وقطعنا بذلك، إلا أننا

(١) ابن خلدون (المقدمة - طبع مصر عام ١٣٢٢ هـ) ص ٣٦٧.

[هذا دائماً رأى الفريق الآخر من السلف] لا تعرف معنى اللفظ الوارد فيه ؛
 مثل قوله تعالى : « الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى » ^(١) ، وقوله : « خَلَقْتُ
 بِيَدَيَّ » ^(٢) وقوله : « وجاء ربك » ^(٣) إلى غير ذلك من الآيات التي لَسْنَا
 بِمُكَلِّفِينَ بِمَعْرِفَةِ تَأْوِيلِهَا ^(٤) . ومن هؤلاء الذين وقفوا هذا الموقف « مالك
 ابن أنس » وأحمد بن حنبل ^(٥) . لقد سُئِلَ الأول عن معنى قول الله تعالى
 « الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى » : فقال « الاستواء معلوم والكيفية مجهولة ،
 والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » ^(٦) .

ب — إلا أنه شذَّ ، في عصر هؤلاء وبعدهم ، جماعة رأوا الأخذ بظاهر
 هذه الآيات وما يناسبها من حديث الرسول ، ورأوا تفسيرها حسب ظاهرها من
 غير تأويل ، فوقعوا في التشبيه المحض والتجسيم الصريح . حقاً ، إن بعضهم
 اعتقد أن لله وجهاً ويداً وقدماً ؛ وبعضهم ذهب إلى أن الله تعالى له جهة هي
 السماء ، ينزل منها حين يريد ، وعرشاً يستوى جالساً عليه ، وكلاماً له
 صوت وحروف .

بذلك ، كما نرى ، أشبه الأولون في ذات الله ، وأشبه الآخرون في صفاته ،
 وأنهم جميعاً آلوا إلى التجسيم ^(٧) . ومن هؤلاء المشبهة المجسمة جماعة من الحنابلة

(١) قرآن ٢٠ : ٥ (طه - مكية) .

(٢) نفسه ٣٨ : ٧٥ (ص - مكية) .

(٣) نفسه ٨٩ : ٢٢ (الفجر - مكية) .

(٤) الشهرستاني (الملل والنحل - كيورتن) ج ١ : ٦٤ ؛ انظر كذلك ص ٧٦ .

(٥) كلاهما من أصحاب المذاهب الفقهية الأربعة المعروفة . وقد توفي الأول عام ١٧٩ هـ

(٧٩٥ م) والآخر عام ٢٤١ هـ (٨٥٥ م) .

(٦) الشهرستاني (الملل والنحل - كيورتن) ج ١ : ٦٥ ؛ وانظر أيضاً ص ٧٥ و ٧٦ .

(٧) ابن خلدون (مقدمة) ص ٣٧٦ و ٣٦٨ ؛ قارن الشهرستاني ج ١ : ٧٧ .

[أتباع الإمام أحمد بن حنبل ، وإن كان مخالفاً لهم في هذه الاعتقادات] الغلاة ، الذين أوقعهم في هذه الهاوية تطرّفهم في الأخذ بظاهر النصوص ، وتفسيرها كما وردت بدون إعمال العقل في تأويلها بما يتفق وجلال الله وما يجب أن يتصف به من كمال . وقد حكى عنهم الإيجي (+ ٨١٦ هـ / ١٤١٣ م) في هذه الناحية ما تأنف الأذان من سماعه^(١) .

ح - وأخيراً ، على النقيض من رأى هؤلاء الغلاة في التمسك بظاهر ما تشابه من الآيات والأحاديث المتعلقة بذات الله وصفاته ، فصاروا إلى ما رأينا من تشبيه وتجسيم ، نجد المعتزلة الذين ساعدتهم ما عرفوه من الفلسفة اليونانية - إذ كانوا أكثر الفرق الكلامية الإسلامية اتصالاً بها وإفادةً منها - على تكوين تصوّر وفهم خاص لذات الله ينفي عنه كل صفة ، تأكيداً لوحدته وتنزيهاً له عن أن يتصف بما يتصف به أحد من خلقه - نجد هؤلاء المعتزلة : يصيرون إلى التعطيل بنفي كل الصفات ، وإلى تأويل الآيات الخاصة بها بصفة مطلقة^(٢) .

ورأس هذه الفرقة هو واصل بن عطاء (+ ١٣٠ هـ / ٧٤٧ م) ، حتى إن بعض المؤلفين القدامى يلقبها أحياناً بالواصلية^(٣) ، كما يذكره آخر بأنه شيخ المعتزلة وقديماً^(٤) . على أن المؤسس الحقيقي لهذه المدرسة هو ، على ما نعتقد ،

(١) الإيجي (مواقف) ص ٢٧٣ .

(٢) المقابلة بين المجسمة والمعتزلة في هذه الناحية معروفة ؛ ولكن انظر مثلاً ستروثمان (R. Strathmann) دائرة المعارف الإسلامية مادة تشبيه ، ج ٤ : ٧١٩ - ٧٢٢ .

(٣) الشهرستاني (الملل والنحل - خانجي بمصر) ج ١ : ٥٧ .

(٤) المسعودي (مروج) ج ٤ : ٥٤ .

أبو الهذيل العلاف ، شيخ المعتزلة الأكبر ، كما يصفه الشهرستاني^(١) ، والذي عاش في القرنين الثاني والثالث من الهجرة .

وكان من تنبيه القرآن ، باشتماله على مثل هذا الضرب من الآيات ، العقل إلى التفكير ، وإيحائه بغير قليل من الحلول لبعض المشاكل الفلسفية الهامة ، أن ظهر في البيئة الإسلامية كُتب « العقل » لداود بن المحبر وأمثاله . ولكن من هو داود هذا الذي يُعنى في تلك الفترة المبكرة من تاريخ الإسلام الفكري بالتأليف في « العقل » كتاباً خاصاً ؟ وما كتابه وقيمتُهُ ؟ وما دلالة هذا العمل ؟

١ — أما عن الأمر الأول : فالمؤلف هو ، كما يذكُر صاحب ميزان الاعتدال ، داود بن المحبر بن فهذم أبو سليمان البصري صاحب كتاب العقل ، وليتَهُ لم يُصنّفه ! ما زال معروفاً بالحديث ، ثم تركه وصحِبَ قوماً من المعتزلة فأفسدوه^(٢) .

ويذكُرُه « ابن تيمية » ، حين سُئل عن رأيه في هذا الحديث : « أول ما خلق الله العقل ، فقال له أقبل فأقبل ، ثم قال له أذبر فأذبر ، فقال وعزّي ما خلقت خلقاً أكرم على منك فبك آخذ ، وبك أعطى ، وبك الثواب والعقاب » — نقول حين سُئل « ابن تيمية » عن رأيه في هذا الحديث ، قال : هذا الحديث باللفظ المذكور قد رواه من صنّف في فضل العقل كداود بن المحبر ونحوه^(٣) . ثم يذكُر رأيه في الحديث فيقول : « واتفق أهل المعرفة بالحديث على أنه ضعيف ، بل موضوع » . ثم يذكر ابن تيمية في موضع آخر بأن

(١) الشهرستاني (الملل والنحل - خانجي بمصر) ج ١ : ٣٣ ؛ وانظر Nyberg ، دائرة المعارف الإسلامية ، مادة « المعتزلة » ، ج ٣ : ٨٤٣ .
(٢) الذهبي (ميزان) ج ١ : ٣٢٤ ، تحت رقم ٢٥٩٩ .
(٣) ابن تيمية (بغية) ص ٥ .

داود بن المحبر قديم في أوائل المائة الثالثة ، وأن كتاب « العقل » له من أشهر ما ألف في هذه الناحية^(١) .

ويروى أبو طالب المكي (٣٨٦ هـ - ٩٩٦ م) أن ابن المحبر لما صنف كتاب « العقل » جاء إليه « أحمد بن حنبل » فطلبه منه ، لكنه لم يعجبه بعد أن تصفحه لأنه كما قال : « فيه أسانيد ضعفاء » ، غير أنه طلبه منه مرة أخرى ونظر فيه طويلاً بعين الذي ينظر الموضوع نفسه ، لا بعين الناقد للسند فقط ، ثم رده عليه وقال : « جزاك الله خيراً ، قد انتفعتُ منه منفعة بيّنة^(٢) » .

٢ — هذا كل ما أمكن معرفته عن الكاتب ، مع شدة الرغبة وبعد البحث الطويل . أما الكتاب الذي لا يوجد بين أيدينا لسوء الحظ ، فيظهر أنه مجموعة من الأحاديث تُشيدُ بالعقل وفضله في المعرفة . وإن كانت هذه الأحاديث بصفة عامة ليس منها شيء صحيح موثوق بصحته ، كما يؤكدُ نقدة الرجال والأسانيد .

نقل « ابن تيمية » عن الحُفَاطِ وأهل المعرفة بالحديث أن الأحاديث المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم في العقل لا أصلُ لشيء منها ، وأنه ليس في روايتها ثقةٌ يُعتمد . ذلك بأنه ذكر أبو الفرج الجوزي في كتابه المعروف عن الأحاديث الموضوعية عامة ما روى في العقل عن النبي .^(٣) ويقول الدارُ قُطَني ، كما ينقل « ابن تيمية » أيضاً ، : « وقد رُوِيَتْ في العقل أحاديث كثيرة ليس فيها شيء يثبتُ »^(٤) ويظهر أن كتاب العقل ، كما يذكُر

(١) نفسه ص ٢٩ .

(٢) أبو طالب المكي (قوت) ج ٢ ص ١٥٢ .

(٣) ابن تيمية (بنية) ص ٥ و ٦ ؛ وانظر أيضاً ص ٣٠ .

(٤) نفسه ص ٦ .

« الدَّارُ قُطْنِي » وَضَعَهُ أَرْبَعَةً ، وابنُ المُجَبَّرِ يَحْيَى ، يَنْسَبُ إِلَيْهِمُ الثَّانِي فِي التَّرْتِيبِ الزَّمَنِيِّ (وَكُلُّ مِنْهُمْ يَأْخُذُ الْأَحَادِيثَ الَّتِي تُكُونُ مَادَّةَ الْكِتَابِ وَيَرْوِيهَا بِأَسَانِيدٍ جَدِيدَةٍ مِنْ عِنْدِهِ .

ومهما يكن ، فإن من هذه الأحاديث ما ينسبُ إلى الرسول أنه يقول بأن أفضل الناس في الدنيا والآخرة من كان أكملهم عقلاً ، وإن لم يكن أكملهم عبادة . كما أنه يوجد في هذه الأحاديث هذا الحديث : إن الرجل ليكون من أهل الصَّيَّامِ وأهل الصَّلَاةِ وأهل الحجِّ وأهل الجهادِ فَمَا يُجْزَى يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا بِقَدْرِ عَقْلِهِ . « وابن تيمية » الذي أمدَّنا بمادة غير قليلة عن كُتُبِ الْعَقْلِ تلك ، لَا يَشْكُ في أن المراد بهذه الأحاديث ، إن كانت صحيحة ، العقل الإنساني ، أي لا العقل الذي يَرَوْنَ أنه أعظم المخلوقات بعد الله كما هو رأى الكثير من أصحاب كُتُبِ « العقل » وغيرهم الذين يستندون في رأيهم - ليجعلوه مقبولا في البيئة الإسلامية على ما نعتقد - إلى الحديث الذي ذكرناه منذ قليل .

٣ - وبعد هذا ، سواءً كانت تلك الأحاديث ، التي رواها واستند إليها « ابن المُجَبَّرِ » في كتابه « العقل » ضعيفة أو موضوعة ، فإن هذا العمل ، نعتي تأليف كُتُبِ في العقل تجعله يعلو في القيمة عن الصَّلَاةِ والحجِّ والجهاد مثلاً من أنواع العبادات والقربى لله ، له دلالة التي لا شك فيها .

ابن المُجَبَّرِ كان من أصحاب الحديث ، على ما ذكرنا منذ قليل ، ثم صحب قوماً من المعتزلة فأفسدوه ، كما سبق أن روى لنا الحافظ الذهبي في كتابه ميزان الاعتدال^(١) . والمعتزلة كانوا أوّل من أشاد بالعقل فجعلوه الفيصل في أمر العقيدة

(١) انظر ما سبق ص ١٨ هامش ٧٦ .

والإيمان ، حتى ليقول في مدحه أحد قدامى رجالهم وهو بشر بن المعتد
من بغداد :

لله درُّ العقل من رائدٍ وصاحب في العُسر واليسرِ
وحاكمٍ يقضى على غائبٍ قضية الشاهد للأمرِ
وإنَّ شيئاً بعضُ أفعاله أن يفصل الخيرَ من الشرِّ
لذو قوَى قد خصَّه ربُّه بخالص التقديس والطهر^(١)

ومن ثم ، نتيجة لهذه النزعة العقلية ، عمل المعتزلة على تأويل جميع الآيات
التي لا تتفق ومذهبهم وفهمهم لذات الله وصفاته ونحو ذلك من مسائل علم
الكلام . إذا ، وجد ابن المحبر ، ومن كان على شاكيلته ، نفسه في بيئة
يغلب عليها الاستمساك بالمأثور في فهم القرآن وتفسيره ، وترى في إعمال العقل
بحرية في تأويله ، شيئاً يشبه انتهاك حرمة ، وخروجاً عما سنه الرسول
وأصحابه ورجال السلف الصالح . كما وجد أن في القرآن نفسه ما يجب أن
ينظر فيه العقل بإنعام لتأويله حتى يتفق بعضه مع بعض ، وأن هذا القرآن نفسه
يحثُّ على أن ينظر الإنسان بعقله فيما يقع عليه نظره من السماء والأرض ،
واختلاف الليل والنهار وتعاقبهما ، وما يكون من ذلك من ظواهر مختلفة^(٢) .
إزاء هذا كله ، رأى ابن المحبر أن من الخير كتابة كتاب يهون على الناس به
ترك تفسير القرآن بالمأثور أحياناً ، ويجرؤهم على استعمال العقل في تأويله ؛

(١) الجاحظ (حيوان) ٦ : ٩٥ ، نقل عن جولد زيهر (عقيدة) ص ٨٢ = ٩١
(من الترجمة العربية) .

(٢) القرآن مليء بالآيات التي تحث على استعمال العقل وتنهى على من يهمل ذلك ؛ انظر
مثلاً ٤٥ : ٥ و ١٣ (الجاثية - مكية) ، ٣ : ١٩٠ و ١٩١ (آل عمران - مدنية) .

وذلك بجمع حديث من هنا وآخر من هناك ، على أن تَهْدِفَ كل هذه الأحاديث لِعَرَضٍ واحد ، هو الإشادةُ بالعقل ورفعه مكاناً عالياً ، وجعلُ استعماله عبادةً تفوق الصلاة مثلاً كما رأينا منذ قليل ^(١) .

هذا الذى نقول ، فى دلالة كُتِبَ « العقل » فى تلك الفترة ، ليس إلا فرضاً نَتَقَدَّمُ به . إن عدم معرفتنا بالكتاب ، الذى ألقه بصفة خاصة « ابن المحبر » ، لا يجعل من الممكن معرفة حقيقة الياث الذى دفع مؤلفه إلى كتابته ، ولا الغاية التى كان يَهْدِفُ إليها .

والقرآن لم يَقْبَلْ كثيراً من الفلسفة فقط بسبب بعض الآيات الكثيرة ، التى أشرنا إلى بعضها والتى هى جزء له خطره منه ، بل أيضاً بسبب بعض خصائص أسلوبه .

القرآن كتاب منشور ، خُص من قيود الشعر والسجع ؛ فهو لهذا يُوحى ، إلى حد كبير بتفكير ، منهجى فى المسائل التى تناولها ، صراحة أو إشارة ورمزاً ^(٢) . والفاصلة التى تُخْتَمُ بها الآيات ليست فى شىء من القافية فى الشعر ، هذه القافية التى تتكرر دائماً وتُلتزم فى القصيدة كلها بخلاف الفاصلة القرآنية التى لا تُلتزم دائماً ، لا فى السورة كلها ، ولا فى جزء كبير منها . ولأن الشاعر مُقَيَّدٌ بهذه القافية ، يَعْسُرُ عليه فى الغالب أن يتابع فِكْرَتَهُ على التَّهْج المنطقى ، كما يَعْسُرُ عليه أحياناً رعاية بعض قواعد اللغة . ومن هنا قيل : يُغْتَفَرُ للشاعر ما لا يُغْتَفَرُ للنائر ، بمعنى أن علماء النحو جعلوا مباحاً له مخالفة ما يُضْطَرُّ لمخالفته من قواعد

(١) انظر ما سبق صفحة ١٩ .

(٢) هذه النظرية الصحيحة ذكرها الأستاذ « ماسينيون » كثيراً فى دروسه بمدرسة الدراسات العليا ، ودلل عليها بمثل كثيرة من القرآن ، عامى ١٩٤٦ و ١٩٤٧ .

النحو . أما الفاصلة في القرآن فإنها ليس من الضروري أن تنتهي بها الفكرة ، بل إنها لتسمح بمتابعة الفكرة الواحدة في جملة آيات معاً .

ثم من ناحية طريقة علاج المشاكل ، نجد الفلسفة ، شأنها شأن كل علمٍ بوجه عام ، تلتزم التحديد ، وهذه الخاصة نجدها بوضوح في القرآن كما لاحظ بحق الأستاذ « ماسينيون^(١) » .

مثلاً ، في ناحية ذات الله وصفاته ، يذكر القرآن أنه « الله أحدٌ ، الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد^(٢) » . كما يذكر في موضع آخر أنه « ليس كمثله شيء^(٣) » . وأنه سميعٌ « يسمع السِّرَّ وأخفى^(٤) » وما من دابةٍ في الأرض إلا « ويعلم مستقرها ومستودعها^(٥) » .

وفي بيان كيف خلق الله العالم ، يذكر القرآن أنه « خلق السموات والأرض في ستة أيام^(٦) » . ثم يذهب في التحديد إلى بيان ما كان من ترتيب في خلق السموات والأرض وما اشتملت عليه من ليل ونهار ، وماء ومرعى^(٧) ، وغير هذا وذاك . كما نراه في موضع آخر ينصُّ على أنه حين قصد إلى خلق السماء كانت دُخاناً^(٨) . كما نراه أخيراً ، من باب التمثيل لخاصية التحديد في القرآن ، يذكر

(١) مرجعنا فيما نشير إليه هنا من آراء الأستاذ « ماسينيون » هو دائماً ، عند عدم ذكر المرجع ، دروسه القيمة غير المنشورة السابقة الإشارة إليها .

(٢) القرآن ١١٢ : ١ - ٥ .

(٣) القرآن ٤٢ : ١١ (الشورى - مكية) .

(٤) نفسه ٢٠ : ٧ (طه - مكية) .

(٥) نفسه ١١ : ٦ (هود - مكية) .

(٦) نفسه ١٠ : ٣ (يونس - مكية) .

(٧) نفسه ٧٩ : ٢٧ - ٣١ (النازعات - مكية) .

(٨) نفسه ٤١ : ١١ (فصلت - مكية) .

أن الخلق ، مَثَلُهُ مَثَلُ كُلِّ أَمْرٍ يريدُه الله ، يتمُّ بلا واسطة من كائنات معقولة محضة بينه وبين هذا العالم . بل إن الخلق يتم فقط بقوله « كُنْ » ، فإذا الشيء يكون^(١) .

على أن القرآن وإن كان يتمثل فيه التحديد أحياناً كثيرة أو قليلة فيما يجب فيه التحديد كما رأينا ، فإنه من جانب ، يجب أن تلاحظ أن القرآن نفسه ترك التحديد أحياناً أخرى عمداً ، وهذا كما لاحظ بحق الأستاذ ماسينيون ، مما يدفع العقل للتفكير الفلسفي — فيما هو مجال الفلسفة — لفهم ما يريد القرآن تماماً . حقيقة ، حين يتكلم القرآن في آيات كثيرة عن السماء بأنه خَلَقَهَا والأرض في ستة أيام^(٢) ؛ وبأنه يجب التَّفَكُّر فيما هي السموات والأرض ، وفي خَلْقِهما ، وفي ماذا فيهما — حين يتعرض القرآن لذلك في مناسبات كثيرة ، لم يُبين لنا مطلقاً ما هي السماء ، ولا ما المادة التي خُلِقَتْ منها هي والأرض ، وهل هذه المادة قديمة أو حادثة ، وحين يتكلم عن الروح لم يبين كذلك ما هي ، وذلك حين يقول : « وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ، قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ، وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً »^(٣) ، وكذلك كان الأمر في مشا كل أخرى غير قليلة .

لنا أن نقول إن معنى هذا كله ونحوه أن القرآن بعدم التحديد المقصود في هذه المسائل وأمثالها ، مما تُعَالِجُهُ فلسفة الطبيعة وما بعد الطبيعة — يدعو العقل بعد أن أثار له المشكلة بوجه عام إلى النظر والتفكير ، وتكون النتيجة — أي نتيجة التفكير مع عدم تجديد الحل الصحيح من جانب القرآن — أن كل

(١) قرآن ٣٦ : ٨٢ (يس - مكية) .

(٢) نفسه ١٠ : ٣ (يونس - مكية) .

(٣) نفسه ١٧ : ٨٥ (الإسراء - مكية) .

مذهب في حلول هذه المشاكل لا يصطدم بالقرآن ، وإن لم تُقل يجد له سنداً منه نفسه . ودليل ذلك ما نرى من أقوال المفسرين ومذاهبهم ، وبخاصة في هذا العصر الحديث ، الذين يحاولون أن يجدوا في القرآن نتائج كل تفكير حديث ، وذلك بلا ضرورة ، ودون أن يصيبوا الحق في أكثر ما يذهبون إليه ^(١) .

ثم ، وهناك ناحية لها أهميتها الخاصة ، لأن القرآن يدعو إلى التفلسف من ناحية أخرى ، هذه الناحية هي أنه في سبيل تقرير ما أراد عن عقائد ، يقدم بين يدي ذلك ما يصح أن يكون — بشيء من الملاحظة والنظر والتفكير — أدلة عليها . وهذه الوجوه من الأدلة . مختلفة في أنواعها وطرقها إلى درجة يصح لنا أن نقول بأن القرآن بذلك قد حوى إلى حد ما ، أصول نظرية في المعرفة وإن كانت في شكل أولي rudimentaire ، وأنه دعا من يتجه إليهم بهذا النوع من الأدلة إلى أعمال الفكر فيما يراه ويحسه بأي نوع من أنواع الحس ، للوصول إلى المجهول . تجد هذا فيما يتصل بوجود الله نفسه ، وفيما يتصل بأنه واحد لا شريك له من خلقه ، وفيما يتصل بالبعث والحياة الأخرى ، وفيما يتصل بغير هذا كله من العقائد الدينية .

١ — مثلاً ، في التدليل على أن هذا العالم لم يوجد وحده بمحض الصدفة أو من الطبيعة ، بل هو عمل خالق يستحق أن يُعبد وحده ، يقول القرآن : « إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاختلاف الليل والنهار والفلَكِ التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض آياتٍ

(١) انظر مثلاً ما ذهب إليه مفكر ومفسر حديث جداً مثل طنطاوى جوهرى الذى ولد عام ١٢٨٧ هـ ؛ ١٨٧٠ م ، وذلك في تفسيره الضخم المشهور .

لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» ^(١) ؛ ويقول : « أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ
بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ، وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ
وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ، تَبْصِرَةً وَذِكْرًا لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ » ^(٢) .
فهذه الصور التي رَسَمَتْهَا هذه الآيات — وأمثالها كثير في القرآن — ^(٣)
من وجود السموات طبقات بعضها فوق بعض ، وما يترأى فيها من شمس
وكواكب ، وما هي عليه من نظام دقيق لم يُصِبْه حتى الآن أى خلل أو اضطراب ؛
ووجود الأرض بما عليها من جبال وبحار ، وبصلاحيتها تماماً لمقام الإنسان
والحيوان عليها ، واختلاف الرياح من آن لآن ، ونزول المطر الذى به حياة
الأرض وما عليها من حيوان وإنسان حسب نظام خاص — نقول إن كل هذه
الصور ، ونحوها ، التي تؤخذ من هذه الآيات ، تُوقِظُ الفكر وتدعو للنظر
والتأمل ، وتكون النتيجة أن يصل الإنسان بهذا التفكير إلى أن لهذا العالم
— أرضه وسماؤه وما بينهما — خالقاً يستحق وحده أن يكون المعبود .

وهذا النوع من التدليل نجد فيه الدعوة قوية إلى وجوب الملاحظة ، وإلى
التفكير فى الموجود المشاهد ، للوصول من ذلك بالعقل إلى المجهول . أى أن
وسائل هذا الضرب من المعرفة هي الحواس والعقل معاً . والمعرفة التي تكون من
ذلك تكون معرفة يقينية لا شك فيها . ومن أجل هذا نجد القرآن يقول بقوة
في مطلع الآية الثانية : أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ ! كما يقول في موضع آخر :
« وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ ، وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ! » ^(٤) ومعنى هذا

(١) ٢ : ١٦٤ .

(٢) ٥٠ : ٦ - ٨ .

(٣) انظر مثلاً ٣ : ١٩٠ ، ١٠ : ٦ .

(٤) ٥١ : ٢٠ و ٢١ .

كما هو واضح ، وجوب الملاحظة والتفكير فيما يُحسُّه المرء ويشاهده ليصل من ذلك إلى ما لم يكن يعرفه .

بل إن القرآن في هذا السبيل ، سبيل الإلحاح على وجوب الملاحظة والتفكير يجعل من لا يَنتفع بحواسه وعقله في صفِّ البهائم أو أنزل ، ويحكم عليه بأن مأواه جهنم في الدار الأخرى ، وهذا حين يقول : « وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ » ^(١) وهذا حق ! وإلا فَلِمَ مُيزَ الإنسان عن الحيوان بما مُيزَ به من حواسِّ لها في حياته دَوْرٌ أسمى بكثير جدًّا من أمثالها في الحيوان ، ومن عقل به يهتدى — إن أراد — إلى الحق والرشاد !

ب — ومثَلُ آخر . يريدُ الله أن يقرّر أنه وحده هو الإله لا شريك له فيقول : لو كان فيهما [يريد السماء والأرض] إلهةٌ إلا الله لَفَسَدَتَا » ^(٢) ويقول في موضع آخر : ما اتَّخَذَ اللهُ مِنْ وَلَدٍ وما كَانَ مَعَهُ مِنْ إلهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إلهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ^(٣) هاتان الآيتان تدعوان بلاريب إلى إعمال الفكر للوصول إلى اعتقاد أن الله هو واحد ، وإلا لما وُجِدَ العالم على هذا النظام ، ولما بقى على كماله حتى الآن . أو بكلمة واحدة ، وإلا لفسد العالم كله : سماؤه وأرضه . أما فَهْمُ لماذا يَفْسُدُ العالم لو كان فيه أكثر من إله ، فقد اختلف في تصوّيره الأشاعرة من المتكلمين وابن رشد مثلاً ؛ ولكن الجميع

(١) ٧ : ١٧٩ .

(٢) ٢١ : ٢٢ .

(٣) ٢٣ : ٩١ .

وصل بهاتين الآيتين إلى تقرير وحدانية الله كما هو معروف .

وإذا كان هذا النوع من التدليل على صفة الوحدانية لله تعالى قد يَعُسُرُ فهمه على كثير من الناس ، فإن القرآن دعا إلى هذه العقيدة نفسها من طريق آخر سهل الإدراك للناس جميعاً . إنه لتقدير نفى أن يكون لله شريك يقول : « أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ! قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ » ^(١) ؛ ويقول في مناسبة أخرى : « ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ ، إِنْ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ . . . » ^(٢) حقاً ، إن أى إنسان يسمع هذه الآيات تَلَفُّتُهُ إلى وحدانية الله لأنه وحده هو الذي خلق كل شيء ، يأخذ عقله حتماً في التفكير وينتهى بلا ريب إلى أن خالق هذا العالم وكل ما يشتمل عليه من جليل أو حقير هو الله وحده لا شريك له ؛ وإلا لكان لغيره ممن يزعم البعض أنهم شركاء لله ، شيء من الخلق صدر عنهم . ولهذا يقول القرآن في الآية الأولى ما معناه : هل الذين جعلوهم شركاء لله خلقوا شيئاً كما خلق هو ، فكان من ذلك أن اشتبه الأمر على هؤلاء المشركين ، وحينئذ يكون لهم شيء من العذر ! ثم بعد هذا التساؤل الإنكاري من جانب الله يقول : الله وحده خالق كل شيء ، فهو إذاً وحده الإله . ولهذا أيضاً يقول في الآية الأخرى بأن هؤلاء الذين جعلتهم شركاء لله لا يملكون شيئاً ما ، فكيف يكونون شركاء لمن يملك العالم كله ويصرفه كيف يشاء ! بل إنهم [هؤلاء الشركاء] لا يسمعون منكم حين تدعونهم في أمر من الأمور ، ولو سمعوا دعاءكم ما قدرُوا على إجاباتكم

(١) ١٣ : ١٦ .

(٢) ٣٥ : ١٣ و ١٤ .

لأنهم لا يقدرّون على شيء ما لأنفسهم أو لغيرهم ، فكيف يجعلونهم في صف الإله !

ح — ومثال أخير نكتفى به في هذه الناحية ، ويشير من طُرُق المعرفة ، بعد طريق الملاحظة ، إلى وجوب قياس الغائب على المشاهد في المسائل التي يجوز فيها هذا القياس الذي يسمى بالقياس الأولى . والأمر يتعلق بتقدير أن الإنسان لم يُخلَق في هذه الحياة عبثاً ، وأنه حتماً سيرجع إلى الله في حياة أخرى ليؤدي حساب ما عمل في هذه الحياة الدنيا . وفي هذا يقول القرآن : « يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنّا خلقناكم من تراب . . . وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كلّ زوج بهيج ، ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيي الموتى وأنه على كلّ شيء قدير ، وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور »^(١) ؛ ويقول في آية أخرى : « ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت إن الذي أحيّاها لمُحيي الموتى إنّه على كلّ شيء قدير »^(٢) ؛ ويقول أخيراً في موضع آخر : « وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ »^(٣) .

لا ريب في أن هذه الآيات ونحوها تدعو إلى نوع خاص من التفكير ، يقوم على النظر في المشاهد وقياس الغائب عليه ، وتكون النتيجة الوصول إلى المطلوب . أي أن الإنسان حين تَلَفَّتْهُ هذه الآيات إلى خلقه أول الأمر من

(١) ٢٢ : ٥ - ٧ .

(٢) ٤١ : ٣٩ .

(٣) ٣٦ : ٧٨ و ٧٩ .

لا شيء ، أو من تراب لا حياة فيه كما جاء في هذه الآية الأولى ؛ وحين يرى الأرض تَنْبَعِثُ فيها الحياة ، بعد الموت ، إذا ما أنزل الله المطر عليها — الإنسان حينئذ ، يأخذ عقله في التفكير ليصل إلى أن الله الذى فعل هذا قادر بلا شك على إحياء المرء من جديد بعد أن يموت ، وإلى أن يوم الحساب آت لا ريب فيه .

ولم يَفْتِ القرآنَ بعد هذا كله أن يُذَبِّه إلى ما للتقليد وتصديق ما يسمعه الإنسان من المأثورات les traditions من خطر كبير فى إفساد تفكيره وحُكْمِهِ على الأشياء . لهذا نعى القرآن بشدة على الذين يَحْمَدُونَ على ما كان عليه الآباء والأسلاف من تفكير ورأى ، فَيَمْنَعُونَ بذلك عُقُولَهُمْ من التفكير الحق والبحث غير المُقَيَّد للوصول إلى الحقيقة^(١) . وهذا اللوم الشديد على التقليد والجمود على ما كان عليه الأسلاف ، له قيمته الكبيرة فيما يتصل بالمعرفة الحقة القائمة على أساس صحيح .

وأخيراً ، وهذا جانب هام من جوانب البحث فى القرآن لم يتعرض له كثير ممن نظروا فيه وبخاصة علماء الكلام ، القرآن بطبيعته يدعو إلى التفكير كذلك بسبب ما اشتمل عليه من أمور الغيب ودعوته إلى الإيمان بها ، وبإعداده بهذا لما وراء الفلسفة التى ليس للعقل وحده أن يصل إليها ، ولعل هذا هو الغرض الأول للقرآن نفسه ، ومن ثمَّ يجب فى رأينا أن يكون الغاية من علم الكلام .

حقاً ، إن علماء الكلام عملوا جهدهم ، كما سترى فيما يأتى ، على الانتفاع من

(١) انظر مثلاً ٢ : ١٧٠ ، ٧٤ : ٢١ .

القرآن في تكوين العقائد الدينية وفي التدليل عليها وحفظها من تشويش أهل البدع والملاحدة^(١). ولكن فاتهم أنه ليس لهذا فقط أنزل القرآن. إنه جاء أولاً لتعريفنا بالله معرفة حقّة، ثم لإعدادنا بهذه المعرفة متى تمتّ لنا، لأنّ نؤمن بكل ما أخبرنا به من الأمور الغيبية التي لم يستطع العقل حتى الآن إدراكها: ذات الله وصفاته، الدار الأخرى وما يكون فيها مثلاً. ومتى وصل القرآن إلى هذا، بمن يُنعم فيه النظر والتفكير، يكون قد وصل به للإيمان الصحيح الكامل. ثم هذا الإيمان يستتبع التفكير في هذه العقائد التي هي موضوع الإيمان، وإن تأخرت مرحلة التفكير هذه وفلسفة تلك العقائد فترة قصيرة أو طويلة، كما نعرف من تاريخ التفكير الديني في الإسلام.

حين يذكر القرآن في آيات كثيرة، سبق ذِكرُ بعضها أو الإشارة إليها، أن الله هو الذي خلق السموات والأرض، وهو الذي يُسَخِّرُ الشمس والقمر ويصرف الرياح ويحيي الأرض، بعد موتها بما يُنزل عليها من ماء^(٢)؛ يكون من معناه لفتُ عقولنا أن الله هذا، الذي هذه الأمور بعض أفعاله وآثاره، هو مالك الأمر كله، وليس لأحد من خَلْقِهِ شركة فيه، فيجب إذاً أن نخضع له تمام الخضوع، وأن تجعل غايتنا الأولى من هذه الحياة معرفته والوصول إليه بالقدر المستطاع. وحين يذكر القرآن أيضاً طرفاً من حادث موسى والشجرة، وما كان من حديث بين الله وبين كلمه^(٣)، يكون معناه لفت عقولنا كذلك إلى أن نعرف الله بما وصف به نفسه. وهكذا، لا نجد في القرآن سورة تخلو من

(١) وانظر مثلاً الغزالي (المنقذ طبعة دمشق) ص ٧٩ و ٨١ إذ يصرح بالغاية من علم الكلام وبأنه لا يرفع الحيرة ولا يؤدي للمعرفة الحقّة التي كان ينشدها.

(٢) اقرأ مثلاً ٣ : ١٩٠ ؛ ٧ : ٥٤ ؛ ١٠ : ٣ - ٦ ؛ ٤٥ : ٣ - ٥ .

(٣) اقرأ مثلاً ٢٠ : ٩ - ١٦ ؛ ٢٨ : ٢٩ - ٣٥ .

تعريفنا بالله بآثاره في هذا العالم : الأرض والسماء وما بينهما ، لعلنا بهذه الأدلة الدالة عقلاً على وجوده ، نعرفه أيضاً بقلوبنا ، وإذا ما عرفناه هذه المعرفة آمناً بكل ما يخبر به من غيب لا يصل العقل وحده إلى إدراكه .

وقد لجأ القرآن إلى هذه الطريق ، طريق دلالة الأفعال والآثار ، لتعريفنا بالله ، لأن هذا الطريق وحده هو الممكن لنا فيما يتصل بالله تعالى . ذلك بأن المعرفة لتكون تامة بما يُراد معرفته — يجب أن تكون قائمة على رؤية العين مع التفكير بالعقل ، ولكن هذا محال في جانب الله . إذاً يجب في هذا أن نلجأ للآثار ليستدل بها العقل على من صدرت عنه ، ثم ليطمئن إليها القلب أخيراً . وهذه المعرفة بالقلب هي الحققة في رأى مثل الغزالي من المتصوفة المفكرين^(١) . لهذا نرى الغزالي يذكر لنا ، في تجربته القاسية الطويلة للوصول إلى الحقيقة ، أنه لم يجد في هذه الناحية علم الكلام وافياً بمقصوده ، وأن طريق المتصوفة هو الطريق الحق الصحيح .

وبعد أن يصل القرآن بالإنسان إلى أن يعترف بالله بالدليل العقلي ، ثم إلى أن يؤمن به قلبه ويطمئن إليه ، وذلك من الطريق التي أشرنا إليها ، نجد فيه الدعوة قوية إلى الإيمان بالغيب ، إلى الإيمان بما يخبر به الرسول عن طريق الوحي ، يقف العقل وحده أمامه عاجزاً عن إدراكه والتصديق به . ومن هذه ، كما قلنا ، ما يرجع إلى ذات الله وصفاته ، وما يرجع إلى البعث والحياة الأخرى ؛ إذ كان فريق كبير ممن نزل القرآن بلسانهم يرون عجيباً أن يتحدث متحدث عن حياة أخرى للإنسان بعد أن يصير بالموت عظماً بالية ، وتراباً تفرق هنا

(١) المنقذ (طبعة دمشق) ص ٧٩ ، ٨١ ، ١٣١ و ١٣٢ .

وهتاك^(١) ويقولون : « ذلك رجع بعيد »^(٢) ، أى بعيد عن العقل !

وهنا نجد من المفيد على ما نعتقد أن نشير إلى حادث يبين منه كيف يكون من السهل أن يصدق المرء بالغيب متى كان يعرفه المُخْبِر به معرفة حقة . نريد أن نشير إلى أن الرسول لما حدث قومه بإسرائه من مكة إلى المسجد الأقصى بيت المقدس ، كذّبه أو شكّ في صدقه كثير منهم . أما أبو بكر فما كان منه إلا أن قال ما معناه : « إني لأصدقه فيما يخبر به عما ينزل إليه من السماء ، فكيف لا أصدقه في أنه رأى بيت المقدس وهو حقا غير بعيد بعد السماء ! هذا الإيمان من أبي بكر الصديق بما يخبر به الرسول من الغيب من أمر السماء والأرض ، لم يحصل له إلا بعد أن عرف الرسول حق المعرفة ، فصار لهذا يؤمن به في كل ما يقول .

لا جرّم إذاً أن نجد الله يصف القرآن بأنه « هُدًى للمتقين ، الذين يؤمنون بالغيب »^(٣) ؛ وبأنه « هُدًى ورحمة للمحسنين ، الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم يوقنون »^(٤) ؛ ومعنى هذا أن الإيمان بالغيب شرط في الانتفاع من هدى القرآن . ثم نجد القرآن في مواضع أخرى كثيرة يجعل الإيمان بهذا الغيب ، وهو هنا بصفة خاصة يوم القيامة ، شرطا لا بد منه للإيمان الحق الكامل^(٥) .

(١) الإسراء مكية ١٧ : ٤٩ .

(٢) ق مكية ٥٠ : ٣ .

(٣) البقرة مدنية ٢ : ٢ و ٣ .

(٤) لقمان مكية ٣١ : ٣ و ٤ .

(٥) انظر مثلا المعارج مكية ٧٠ : ٢٦ ؛ المدثر مكية ٧٤ : ٤٥ ؛ المرسلات مكية ٧٧ :

١٣ و ١٤ المطففين مكية ٨٣ : ١١ و ١٢ .

وبكلمة واحدة، القرآن بدعوته لمعرفة الله بأفعاله وآثاره ، كخطوة لا بد منها للإيمان بالغيب الذي يُلحَّ عليه كثيراً، يُعَدُّ الناظر فيه لنوع خاص من المعرفة ، لنوع من المعرفة وراء المعرفة الفلسفية التي تعتمد على العقل وحده . ونعتقد من الضروري أن يُضاف هذا الغرض ، بل أن يُجعل في المقدمة ، للغرض الذي وُجد من أجله علم الكلام ، وأن يُبحث القرآن بحثاً مُستفيضاً من هذه الناحية .

مما تقدم كله ، نستطيع أن نُقرّر أن القرآن : بطبيعته ، وأسلوبه ، وطريقة تناوله للمسائل أو المشاكل المختلفة ، يدعو للتفلسف ، وأنه قابل لما هو حق من الآراء التي ذهب إليها المفكرون في هذه النواحي ، وأنه لهذا كان كل أصحاب مذهب كلامي أو فلسفي في الإسلام يَهْتَمُّون بأن يجدوا لمذاهبهم أسانيد من القرآن .

علينا بعد ذلك ، أن نضرب لذلك بعض الأمثال بشيء من التفصيل ، وهذا ما نتناوله بالبحث في الفصول التالية .

الفصل الثالث

ذات الله وصفاته

قبل الخوض في هذه المشكلة وما يأتي بعدها ، هذه المشا كل التي تتطلب حتمًا التعرّض لكثير من الآيات والأحاديث المتشابهة ، نرى ضرورة تحديد المبدأ العام الذي اعتمده كلٌّ من أهل السنة والمعتزلة في تأويل هذه الآيات والأحاديث .

يرى كل من الفريقين أن الآيات المُحكّمة من القرآن هي الآيات التي لا تحمل إلا معنى واحدًا ، وأن الأخرى المتشابهة هي التي تحمل معاني كثيرة . وأتته لهذا يجب ردُّ هذه إلى تلك ، بمعنى تفسيرها أو تأويلها بها^(١) . وبعد هذا المبدأ العام الذي هو موضع اتفاق فيما بينهم جميعًا ، تراهم يفرقون في التطبيق . « إن كل واحد — كما يقول فخر الدين الرازي — من أصحاب المذاهب يدّعي أن الآيات الموافقة لمذهبه مُحْكَمَة ، وأن الآيات الأخرى الموافقة لقول خصمه متشابهة ، فلا بُدَّ من تأويلها حسب تلك . فالمعتزلي يقول ، مثلاً ، قوله تعالى : « فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ » محكم ، وقوله : « وما تشاءون إلا أن يشاء الله رَبُّ الْعَالَمِينَ » متشابه . والسُّنِّي يقلب الأمر في ذلك »^(٢) . ومعنى هذا أن الآية الأولى ناطقة بمذهب المعتزلة الذي هو حرية الاختيار ، وأن

(١) انظر الزنجشیری (الكشاف) ص ١ : ١٧٤ - ١٧٥ ؛ الرازي (تفسير) ٢ = ٣٩٧

؛ جولد زيهر (الاتجاهات) ج ١٢٧ - ١٢٨ = ١٢٨ من الترجمة العربية .

(٢) الرازي (تفسير) ٢ = ٣٩٥ و ٣٩٦ .

الأخرى الثانية صريحة في مذهب أهل السنة . ومن السَّهْل ذِكْرُ آيَاتٍ أُخْرَى كَمَثَلٍ لِلْاِخْتِلَافِ فِي تَطْبِيقِ ذَلِكَ الْمَبْدَأِ الْعَامِ .

مثلاً ، جاء في القرآن (٧٥ : ٢٢ و ٢٣) : « وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ، إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ » ، وفي ذلك بَيِّنَةٌ مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ اللَّهَ يُرَى بِالْعَيْنِ فِي الدَّارِ الْآخِرَى ، كما هو مذهب أهل السنة . ولكن جاء في القرآن أيضاً في موضع آخر (٦ . ١٠٣) : « لَا تُذَكِّرْهُ الْأَبْصَارُ » ، وهذا بظاهره صريح في نفي جواز أن يُرى الله بالعين في أي حال وأن . وكان من ذلك أن رأى أهل السنة أن هاتين الآيتين مُحْكَمَتَانِ فَيَدْلَانِ قَطْعاً عَلَى جَوَازِ رُؤْيَةِ اللَّهِ ، فِي حِينِ رَأْيِ الْمُعْتَزِلَةِ الْعَكْسَ . وَتَبِعَ هَذَا أَنَّ أَوَّلَ كُلِّ فَرِيقٍ الْآيَةَ الَّتِي لَا تَدُلُّ لِمَذْهَبِهِ ، بَعْدَ أَنْ جَعَلَهَا مِنَ الْمُشَابِهَةِ ، لِتَتَّفِقَ مَعَ الْآيَةِ الْآخَرَى الَّتِي تَتَّفِقُ وَمَذْهَبِهِ ، وَالَّتِي جَعَلَهَا لِهَذَا مُحْكَمَةً .

ومثال آخر . جاء في سورة الإسراء (١٧ : ١٦) قوله : « وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا » ؛ ومعنى هذا ، إِنْ أَخِذَ حَرْفِيًّا ، أَنَّ اللَّهَ قَدْ يَأْمُرُ بِمَا هُوَ سَوَاءٌ وَمَعْصِيَةٌ ، وَهَذَا مَا يَتَّفِقُ وَمَذْهَبُ أَهْلِ السَّنَةِ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ . غَيْرَ أَنَّهُ جَاءَ فِي سُورَةِ الْأَعْرَافِ (٧ : ٢٨) قوله : « وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا قُلْ إِنْ كَانَ اللَّهُ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ » ؛ وَهَذَا ، إِنْ أَخِذَ كَذَلِكَ حَرْفِيًّا ، يَدُلُّ عَلَى عَكْسِ مَا فَهَمَهُ أَهْلُ السَّنَةِ مِنَ الْآيَةِ الْأُولَى ، أَيَّ يَدُلُّ عَلَى صِحَّةِ مَذْهَبِ الْمُعْتَزِلَةِ . وَتَكُونُ النَتِيجَةُ ، تَبَعًا لِلْمَبْدَأِ الْعَامِ السَّابِقِ ذَكَرَهُ ، أَنَّ أَهْلَ السَّنَةِ جَعَلُوا الْآيَةَ

مُحَكِّمَةٌ وَأَوَّلُوا الْآيَةَ الْأُخْرَى حَسَبَهَا لِتَسِيرَ مَعَهَا ، وَأَنْ فَعَلَ الْمُعْتَزَلَةُ الْعَكْسَ تَمَامًا^(١) .

وهكذا ، في كُلِّ هَذَا وَمِثْلِهِ ، يُعْنَى صَاحِبُ كُلِّ مَذْهَبٍ أَنْ يَجِدَ مِنَ الْقُرْآنِ ، ثُمَّ مِنَ الْحَدِيثِ وَاللُّغَةِ ، مَا يُسَاعِدُهُ عَلَى التَّأْوِيلِ الَّذِي يُرِيدُ ، وَالَّذِي يَرَى أَنَّهُ يَتَّفِقُ وَمَذْهَبِهِ .

وفي هَذَا نَرَى مُؤَلِّفًا آخَرَ ، مُتَأَخِّرًا عَنِ الزَّمْخَشَرِيِّ (+ ٥٢٨ هـ / ١١٣١ م) وَالرَّازِي (+ ٦٠٦ هـ / ١٢٠٩ م) ، وَهُوَ ابْنُ اللَّبَّانِ (+ ٧٤٩ هـ / ١٣١٤ م) ، يَذْكُرُ فِي مُقَدِّمَةِ كِتَابِهِ عَنْ « مُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ وَالْحَدِيثِ » أَنَّ مَقْصُودَهُ هُوَ « رَدُّ الْمُنْشَابِهِ إِلَى الْمُحْكَمِ عَلَى الْقَوَاعِدِ اللَّغَوِيَّةِ وَتَلْوِيحَاتِ وَتَضْرِيحَاتِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَنِ »^(٢) .

غَيْرَ أَنَّهُ إِذَا كَانَ الْأَشَاعِرَةُ (أَوْ أَهْلُ السُّنَةِ بِوَجْهِ عَامٍ) وَالْمُعْتَزَلَةُ يَتَعَارِضَانِ تَمَامًا فِي تَأْوِيلِ كَثِيرٍ مِنَ الْآيَاتِ كَمَا رَأَيْنَا وَكَمَا سَنَرَى أَيْضًا ، فَإِنَّ الْفَرِيقَيْنِ يَتَّفِقَانِ تَمَامًا فِيمَا يَتَّصِلُ بِالمَشْكَلَةِ الَّتِي سَنَعَالِجُهَا الْآنَ فِي هَذَا الْفَصْلِ ، نَعْنَى مَشْكَلَةَ التَّجْسِيمِ أَوْ التَّشْبِيهِ فِي ذَاتِ اللَّهِ أَوْ صِفَاتِهِ .

لَقَدْ كَانَ مِنَ الطَّبِيعِيِّ أَنْ يُفِيضَ الْقُرْآنُ فِي الْكَلَامِ عَنِ اللَّهِ الْوَاحِدِ الْأَحَدِ الَّذِي لَا شَرِيكَ لَهُ ، وَالْقَادِرِ الَّذِي لَا حِدَّ لِقُدْرَتِهِ ، وَالْمُرِيدِ الَّذِي لَا يَقِفُ شَيْءٌ مَّا دُونَ مَا يُرِيدُ . وَكَانَ مِنَ الطَّبِيعِيِّ كَذَلِكَ أَنْ يُؤَكِّدَ الْقُرْآنُ ، مَعَ هَذَا كُلِّهِ ، أَنَّ اللَّهَ لَا يُشَبِّهُهُ أَحَدٌ « مِنْ خَلْقِهِ » . وَبِخَاصَّةٍ وَالْقُرْآنُ نَزَلَ أَوَّلَ الْأَمْرِ عَلَى الْعَرَبِ ،

(١) انظر جولد زيهر (اتجاهات) ص ١٢٨ من الأصل والترجمة العربية ؛ الرازي (تفسير) ج ١ : ٧٣٠ - ٧٣١ في هذا الموضع مثال آخر .
(٢) ابن اللبان (متشابه) ورقة B ٧ و A ٨ .

وهم — إلا قليلاً جداً منهم كما عرفنا — كانوا عِبَدَةَ أَصْنَامٍ ؛ يَصْنَعُ الواحد منهم صَنَمَهُ على النحو الذى يريد ، ثم يَمَكُنُهُ على عبادته ، مع يقينه فى قرارة نفسه — حين يُفَكِّرُ حقاً — أن هذا الذى يَعْبُدُهُ لا يَضُرُّ ولا ينفع ، وأنه أضعف من أن يستطيع الدِّفَاعُ عن نفسه إن أراد أحدٌ به سوءاً .

كان لا بُدَّ إذاً ، والأمر كما ذكرنا ، أن يؤكد القرآن فى مواضع كثيرة أن العبود الجديد ، الله الحقيق بالعبادة ، ليس كمثله شيء ، وأن يُبعد أمثال هذه التصورات والأفهام الخاطئة عن الله . لكن هذا لم يمنع أن يثور الخلاف ، وبشدةٍ ، فى تصوّر الله وفهم ذاته ، وكل فريق كان يعتمد فى استيعاء مذهبه ودّعْمِهِ من القرآن والحديث .

وكان من ذلك أن وُجد فى المسلمين من ذهب فى ذات الله إلى التشبيه ، ومن ذهب إلى التعطيل (بنفى كل الصفات عنه وجعل ذاته عاطلة من كل صفة) ، ومن كان بين ذلك قواماً . الأولون هم المشبهة ، والثانيون هم المعتزلة ، والمتوسطون هم أهل السنة .

وفكرة التشبيه معناها الذهاب إلى أن بين الله تعالى والإنسان وُجُوه شَبَهٍ فى الذات ، أو فى الصفات ، أو فى كليهما معاً . وفكرة التعطيل ، على العكس تماماً ، يُراد بها نفي كل ذلك ، بل نفي كل صفة من الصفات مستقلة أو مضافة للذات . ولأن هذين الفهمين أو التّصوّرَيْنِ لذات الله على طرفي تقيض ، كانت الخصومة بينهما أو بعبارة أخرى بين مُمَثِّلَيْهما عنيفة .

ونعتقد أن السبب الجوهرى فى هذا التعارض ، الذى كان عنه تلك الخصومة ،

يرجع — كما يقول بحق R. Strathmann — إلى القرآن نفسه ، ولنا أن نقول :
إلى الحديث أيضاً^(١) .

حقيقة ، نحن نجد في القرآن ما يدلُّ ، إن أخذ حرفياً ، على أن الله جسمٌ :
له وجه ، ويدان ، وساق وقدم ، دون بيان كيفية شيء من ذلك ، ونجد مثل
هذا في الحديث أيضاً .

أ — مثلاً في الوجه نجد قوله تعالى : (٢٩ : ٨٨ — العنكبوت مكية) :
« كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ » ؛ وقوله (٨٩ : ٢٢ الرحمن مكية) :
« وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ » ؛ وقوله (٧٦ : ٢٩ الإنسان مدنية) . « إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ
لِوَجْهِ اللَّهِ » .

ب — وفي إضافة « اليد » إلى الله نجد قوله (٥ : ٦٤ المائدة مدنية) :
« وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَفْلُوءَةٌ . . . بل يدها مَبْسُوطَتَانِ » ؛ وقوله : (ص ٣٨ .
٧٥ ص مكية) خطاباً لإبليس حين أبى السُّجُودَ لآدم : « مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ
لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِي » ؛ وقوله (٤٨ : ١٠ الفتح مدنية) « إِنْ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ
إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ » . بل إننا نجد في بعض ما روى عن
الرسول من حديث ، تفصيلات في هذه الناحية . لقد جاء عن الرسول أن الله تعالى
يوم القيامة يُمَسِّكُ السَّمَوَاتِ عَلَى إصْبَعٍ ، وَالْأَرْضِينَ عَلَى إصْبَعٍ ، وَالْخَلَائِقَ
عَلَى إصْبَعٍ ، ثم يقول : أَنَا الْمَلِكُ^(٢) ! وهكذا لم تكتفِ النصوص الدينية بأن
تضيف لله يداً ، بل جَعَلَتْ لليد أصابع مثل الإنسان أيضاً !

(١) R, Strathmann ، دائرة المعارف الإسلامية مادة تشبيه .

(٢) البخارى (الحلبي مصر) كتاب التوحيد باب ١٩ - ٤ : ١٧٢ ؛ وانظر أيضاً ص ١٧٧ .

ح — وفي السَّاقِ والقَدَمِ نجد مثلاً قوله تعالى (٦٨ : ٤٢ القلم مكية :
 « يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ » ، وذلك في وصف أحوال يوم القيامة ، والسياق
 في رأى المُجَسِّمَةِ يدل على أن الله ذاته هو الذى يَكْشِفُ عن ساقه ؛ ونجد قول
 الرسول : « يَكْشِفُ ربنا عن ساقه فيسجُد له كل مؤمن وكل مؤمنة ، ويبقى
 من كان يسجد في الدنيا رياءً وسُمةً فيذهب ليسجد فيعود ظهره طبقاً واحداً^(١) .
 أى قطعة واحدة فلا يستطيع إذا السجود . كما نجد فيما يتصل بالقدم ، قول الرسول
 أيضاً : « لا يزال يلتقى فيها [أى فى النار] وتقول : هل من مزيد ، حتى
 يَضَعَ فيها رَبُّ العالمين قَدَمَهُ فَيَنْزَوِي [يتداخل] بعضها إلى بعض ، ثم
 تقول : قَدْ قَدِ [يكفى يكفى] بِعِزَّتِكَ وَكَرَمِكَ »^(٢) .

كان من الطبيعى إذاً ، أن تدفع هذه الآيات والأحاديث وأمثالها إلى إعمال
 الفكر ، وأن يذهب المسلمون فى فهمها وتأويلها طُرُقاً شَتَّى ، وأن يكون من
 ذلك مذاهب مختلفة . ومن هذا لا تَدَّهَش أن نرى من المسلمين فى العصر الأول
 من ذهب إلى التشبيه فاهماً هذه النصوص على ظاهرها حَرْفياً ؛ وأن نرى منهم
 من أضاف إلى هذه النصوص ما سبق أن عرفه وتأثر به من التوراة ، فمن
 المعروف أن التوراة تدفع بظاهر الكثير من آياتها إلى التشبيه أيضاً .

ومن ثمَّ ترى أن الذين عُنُوا بتسجيل موجات الفكر الإسلامى يَذْكُرُونَ
 أن المُشَبَّهة صُنُوفٌ متعددة . منهم من أشبه فى ذات الله فزعم أن الله على صورة
 إنسان ، ولكن من نور ؛ ومن زعم أن الله أعضاء كالإنسان ، ولكنها ليست

(١) نفسه (نفس الطبعة) ٣ : ١٢٩ — من ١٧٢ و ١٧٣ طبعة بولاق .

(٢) نفسه (الحلبي مصر) كتاب التوحيد ٤ : ١٦٩ = ٢٢٥ طبعة بولاق ؛ وانظر أيضاً

ص ١١٧ من طبعة الحلبي .

من لحم ودم ؛ ومن غَلَا غُلُوًّا كبيراً فزعم أنه تعالى مَبْعَعُ أشبارٍ بِشْبَرٍ نفسه ، وأنه يجلس حقاً على العرش كما يجلس لللك ، وإن كان هو أقوى من الملائكة الذين يحملون هذا العرش . وهناك كثيرون من المشبهة أيضاً نزَّهوا ذات الله عن أن تُشَبَّه في شيء ذات الإنسان ، ولكنهم أشبهوا في الصفات ؛ وذلك حين زعم بعضهم أن الله إرادة حادثة وكَلَاماً حادثاً مثل ما للإنسان ، وحين زعم آخرون أن الله لا يَعْلَمُ أن الشيء سيكون قبل أن يكون ، مثله في ذلك مثل الإنسان أيضاً . . إلخ^(١)

ولكى نعرف بعض الشيء طريقة استدلال المشبهة ، بصفة عامة ، على مذهبهم من القرآن ، أو بعبارة أدقّ طريقة استيعاء مذهبهم من القرآن ، نشير إلى مُفسِّرٍ مثل فخر الدين الرازي حين يفسر قوله تعالى (٣٨ : ٧٥ ص مكية) : « ما منعك [الخطاب من الله لإبليس] أن تسجد لما خلقت بيدي ! » حيث يذكر أن من أثبتوا لله تعالى الأعضاء والجوارح احتجوا بهذه الآية « بأن قالوا ظاهر الآية يدلُّ عليه فوجب المصيرُ إليه ، والآيات الكثيرة واردة على وفق هذه الآية فوجب القطعُ به »^(٢) كذلك نُشيرُ إلى أن بعض هؤلاء المشبهة يؤكد أن اليد المضافة لله في القرآن هي حقاً يدٌ ، غير أنها ليست كيدِ الإنسان ، وأنه حسب نص القرآن يستحيل أن يكون المراد باليد الواردة فيه صفة من صفات الله — كالقوة أو القدرة أو النعمة مثلاً — كما أولها بذلك الأشاعرة والمعتزلة . ويستدلون لهذا الرأي بأمور :

(١) انظر الإسفرائيني (تبصير) ص ٧٠ - ٧١ : الرازي (اعتقادات) ص ٦٣

وما بعدها وما تقدم هنا ص ١٧ وهامش رقم ٧٠ .

(٢) الرازي (تفسير) ج ٥ : ٤٠٤ .

١ — الله نفسه قد أخبر أنه خَصَّ آدَمَ بِمِزْيَةٍ خَاصَّةٍ هي أنه خلقه بيديه ، كما سبق أن رأينا ، وهذا يبطل تأويلها بالقوة أو القدرة ؛ وإلا لما كان لآدم في خلقه هذه الخاصة ، لأن جميع الخلق خالقهم الله بقدرته^(١)

ب — ولو كانت اليد مُراد بها هنا النعمة ، كما يقول التأويل الآخر ، لقال الله في الردِّ على اليهود — حين زعموا أن يد الله مَغْلُوَةٌ — « بل يده مبسوطة » أي بالإفراد ، لا « بل يدها مبسوطتان » بالتثنية ؛ وذلك لأن نعمة الله لا تُحصى كثرةً ، ففي تثنيتها تهوين من شأنها^(٢) .

ج — وفي قوله تعالى (٢٥ : ٢١ الفرقان مكية) : « وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا ا » قوله « لقاءنا » ، أي لقاء الله ، يدل على أنه تعالى جسم ؛ لأن اللقاء هو الوصول ، فيقال : هذا الجسم لَقِيَ ذلك أي وصل إليه واتصل به^(٣) ؛ وهذا من صفات الأجسام .

وإذا كان هذا هو تصوُّر أو فهم المشبهة لله : ذاته وصفاته ، فما هو — بشيء من التفصيل — موقف خصومهم المعتزلة والأشاعرة بالنسبة لهذه الآيات والأحاديث التي يستوحيا أولئك ويستندون إليها ؟ موقف هاتين الفرقتين معاً ينحصر في أمرين :

١ — الاستدلال على نفي التشبيه ، بجميع وجوهه ، بقوله تعالى (٤٢ : ١١ الشورى مكية) : « ليس كمثله [أي مثل الله] شيء وهو السميع البصير » .

(١) الطبري (تفسير) ج ٦ : ١٩٤ ؛ وانظر جولد زيهر (اتجاهات) ص ٩٦ = ٩٥ من الترجمة العربية .

(٢) الطبري (تفسير) ج ٦ : ١٩٤ ؛ وانظر جولد زيهر (اتجاهات) ص ٩٦ = ٩٥ من الترجمة العربية .

(٣) الرازي (تفسير) ج ٥ : ١٦ .

وفي ذلك يقول فخر الدين الرازي في تفسيره : « احتج علماء التوحيد ، قديماً وحديثاً ، بهذه الآية في نفي كونه تعالى جسماً متركباً من الأعضاء والأجزاء ، وحاصلاً في المكان والجهة . وقالوا لو كان جسماً لكان مثلاً لسائر الأجسام ، فيلزم حصول الأمثال والأشياء له ، وذلك باطل بصريح قوله تعالى : ليس كمثل شيء . »^(١)

٢ - وبعد أن جعلوا (الأشاعرة والمعتزلة) هذه الآية مُحْكَمَةً لا تَقْبَلُ إلا وجهاً واحداً من التفسير ، وهو نفي الماثلة - على أى وجه - بين الله وأى شيء من خلقه ، رأوا ضرورة تأويل الآيات وما ثبت من الأحاديث التي تخالفها لتكون مُتَّفِقَةً في المعنى معها ، وذلك حسب المبدأ العام المشترك بينهم جميعاً الذي سبق بيانه^(٢) . ولنذكر الآن بعض المثل لهذا التأويل .

(١) ففي الآيات التي جاء فيها ذِكْرُ الوجه يؤولونه فيها كلها بالذات نفسها ، والذات هو بعض ما يُراد لُفَةً بالوجه^(٣) وإلى هذا التأويل ذهب الزمخشري ، بِعَدِّ الْمُرْتَضَى ، وهو بصدد تأويل آية « ويبقى وجه ربك » من سورة الرحمن : « والوجه يُعَبَّرُ به عن الجملة والذات ، ومساكين « مكّة » يقولون أين وجه عري كريم يُنْقِذُنِي مِنَ الْمَوَانِ^(٤) . وفي هذا ترى الاجواء للغة واستعمال العرب في تَبْرِيرِ التَّأْوِيلِ المراد . وكذلك نجد هذا التأويل نفسه ، من بعد هذين المعتزليين : المرتضى والزمخشري ، لدى الرازي السني الأشعري

(١) نفسه - ٥ : ٥٢٥ .

(٢) انظر ما تقدم ص ٢٤ .

(٣) المرتضى (آمال) - ٣ : ٤٦ .

(٤) الزمخشري (الكشف) - ٤ : ٥١ .

المتوفى عام ٦٠٦ هـ / ١٢٠٩ م . إنه يُقرَّر ، في تفسير هذه الآية السابقة نفسها ، أن الوجه ، وإن كان يُطلق على العضو المخصوص المعروف من الجسم كما يُطلق على الذات كُلِّها ، لا يصح أن يراد به في هذه الآية إلا الذات . لأنه لو أردنا به العضو المخصوص كما تقول المجسِّمة ، والله تعالى في رأيهم له أعضاء وأجزاء مختلفة ، كان معناه أنه يوم القيامة سَيَهْلِكُ كُلُّه ما عدا وجهه ، وذلك ما لا يقول به عاقل . أما على القول الحق ، ويريد به قول غير المجسِّمة ، فلا إشكال فيه ؛ لأن المعنى يكون هكذا : لا يبقى حيًّا يوم القيامة غير حقيقة الله أو غير ذات الله شيء ، وهذا ما سيكون ويحصل ^(١) .

(ب) وفيما يتصل بالآيات التي جاء فيها ذِكْرُ « اليد » ، على سبيل الأفراد أو التثنية ، مضافة لله تعالى ؛ نرى الأشاعرة والمعتزلة يجعلونها تارة كنايةً عن وصف الله بالكرم كما في آية المائدة (٥ : ٦٤) : « بل يدها مَبْسُوطَتَانِ » ^(٢) ، وتارة كناية عن النعمة أو النُّصرة ، أو « يد » الرسول نفسه — على تقدير كلمة محذوفة — تبعاً للسياق كما في آية القَتَح (٤٨ : ١٠) : « إن الذين يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ » ، أي نعمة الله على الذين بايعوا الرسول أكبر من نعمتهم هم أنفسهم على الرسول بمبايعته ، أو نُصرة الله إياهم أقوى وأَعْلَى من نُصرَتهم إِيَّاهُ ^(٣) ؛ وتارة ، أخيراً ، يُراد بها القوة والقدرة ، ومن مُثَل ذلك الآية التي فيها ذكر أن الله خلق آدم بيديه ، والتي سبق أن ذكرناها .

(١) الرازي (تفسير) ٨ : ١٧ .

(٢) المرتضى (أمال) ١٣ : ٩١ - ٩٢ .

(٣) الرازي (تفسير) ٥ : ٦٤٤ ؛ والزنجشیری (الكشاف) ٣ : ٤٦٣ .

على أنه يجب أن نذكر هنا ، مرة أخرى ، أن المتكلمين ، من معتزلة وأشاعرة ، وإن لجأوا إلى التأويل في الآيات التي فيها إضافة عضو إلى الله تعالى وفي أمثالها من الأحاديث التي ثبت صحتها ، فأولوا « اليد » مثلاً بالنعمة أو القدرة أو نحو ذلك حسب السياق ، فإن السلف كانوا يَتَوَقَّعُونَ عن التأويل مطلقاً . إنهم يرون أن العقل قد دلّ على امتناع أن يكون لله أى جزء أو عضو ، يدّاً أو غيرها ، فيجب إذاً أن تؤمن بهذا القدر ، وأن نفوِّض المراد بهذه الآية أو تلك ، أو هذا الحديث أو ذاك ، إلى الله وحده ما دامت معرفة ذلك فوق طاقتنا^(١) .

(ح) وفي الآية التي جاء فيها ذكر « الساق » (سورة القلم ٦٨ : ٤٢) ، ورأى المجسمة أن المراد به ساق الله تبعاً للسياق ، يرى بعض المعتزلة أخذاً من السياق أيضاً أن ذلك ليس المراد به يوم القيامة ، وإذن فلا يكون المراد إضافة هذا العضو إلى الله تعالى ، بل المراد تصوير حال الإنسان العاصي التارك للصلاة في آخر عمره وقد أذهله ما نزل به من هول الموت ، أو حال هَرَمِهِ وعجزه عن الصلاة حين يُدْعَى إليها وما تتطلبه من السجود لله . ويستدل من يرى هذا الرأي بأن سياق الآية هو : « يوم يُكْشَفُ عن ساق ويدْعَوْنَ إلى السجود فلا يستطيعون ، خاشعةً أبصارهم ترهقهم ذلة ، وقد كانوا يدعون إلى السجود وهم سالمون »^(٢) .

على أن هذا التأويل لم يعجب لا الرازي ولا الزمخشري ، إذ يريان أن

(١) الرازي ، ٢ : ٦٥٦ .

(٢) سعد الأنصاري « ملقط جامع التأويل لمحكم التنزيل » لأبي مسلم الأصفهاني المتوفى عام

٢٥٤ هـ ، طبع كلكتا بالهند سنة ١٣٤٠ هـ ، ص ٩١ - ٩٢ .

الآية وردت في يوم القيامة . إنهما يذهبان إذن في تأويل هذه الآية إلى أن كشف الساق كناية عن اشتداد الأمر وتفاقم الحال ؛ كما يقال على حد تعبير الأول للأقطع الشحيح « يده مغلولة » ، ولا يدتم ولا غل ؛ أو على حد تعبير الآخر : « كشفت الحرب عن ساقها على المجاز » ، كناية عن الشدة^(١) .

وأخيراً ، فيما يتصل بلفظ « قدم » التي وردت مضافة إلى الله في بعض الأحاديث ، قد تخلص المعتزلة منها بإنكارهم صحة هذه الأحاديث ، وذلك موقفهم في مثل هذه الحالة .

وأما الأشاعرة ، فقد جهدوا في تأويلها حتى لا يدل شيء منها على تجسيم أو تشبيه ، ونالهم من ذلك نصيبٌ كثيرٌ دون أن ينجحوا فيما أرادوا النجاح المطلوب . ولا نرى ضرورة لإيراد هذه التأويلات أو بعضها ، ويكفي أن نشير إلى درس « جولد زيهر » لها دراسة مفصلة قيّمة^(٢) .

ونرى من الخير قبل أن نجاوِزَ هذه المرحلة إلى ما بعدها من مراحل التشبيه ، أن نلفت النظر إلى هذه الأمور الثلاثة الهامة ، وإن كان تقدمت الإشارة إلى شيء منها ، وهي :

١ — إن « التشبيه » وإن كان في أصله يرجع للقرآن ، إذا فهمت بعض آياته حرفياً ، ولهذا وقع في التشبيه ، بل التجسيم ، بعض الذين أسرفوا من أصحاب الحديث الحنابلة في احترام ظواهر نصوص القرآن والحديث والأخذ بها ، وذلك على ما ذكرنا من قبل ، لكن من الحق ، فيما نعتقد ، أن نقرر مع هذا أن

(١) الكشف للزمخشري ، ٤ : ١٣١ ؛ التفسير الكبير للرازي ، ٨ : ١٩٣ - ١٩٤ .

(٢) جولد زيهر (العقيدة والشرعية) ص ١٠٣ - ١٠٤ فرنسي = ١١٢ - ١١٣ عربي .

التشبيه يرجع في أصله أيضاً إلى تأثير يهودي . هذا التأثير لم يَسَلَمْ منه في الإسلام كثير من المسلمين الأصلاء ، وغيرهم من الذين دخلوا في الإسلام من غير العرب من أبناء الديانات الأخرى . ومن ذلك نجد «فخر الدين الرازي» يذكر أن أكثر اليهود مشبهة ، وأن بدء ظهور التشبيه في الإسلام كان من الروافض^(١) ؛ ومن المعروف في تاريخ الإسلام الفكري أن أكثر هؤلاء الروافض كانوا في الأصل من اليهود ، أو ممن تأثروا بالتوراة إلى حد كبير . على أننا نميل إلى اعتقاد أن يكون السبب القوي في هذه النزعة التَّجْسِيمِيَّة أو التَّشْبِيهِيَّة يرجع إلى القرآن والحديث ، قبل أن يرجع لأثر التوراة .

٢ — إنه وإن كان بعض الحنابلة الأتقياء وقعوا في التجسيم أو التشبيه ، فإن من الخطأ ما يذكره بعض المعتزلة من أن الإمام أحمد بن حنبل كان من الذاهبين هذا المذهب . إنه كان كمالك بن أنس ، وغيره من رجال السلف ، الذين يُبْزَهُونَ الله عن التشبيه وعن التَّعْطِيل من الصفات ، وَيَسْكُتُونَ عن الكلام في الآيات والأحاديث المتشابهة ، مع الجزم بأن الله لا شبيه له وليس كَمِثْلِهِ شيء كما جاء في القرآن نفسه^(٢) .

٣ — إن القرآن ليس هو وحده الذي أوحى للمعتزلة مذهبهم في ذات الله وصفاته وغير ذلك من مسائل علم الكلام في أغلب الأمر . بل إنهم وصلوا لتكوين هذا المذهب بتفكيرهم الخاص ، مُسْتَعِينِينَ بما عرفوا من فلسفة اليونان أي أن المعتزلة كانوا ، من بين الفرق الإسلامية الكلامية ، الأوائل في معرفة

(١) الرازي (اعتقادات) ص ٦٣ .

(٢) الشهرستاني (كيوتن) ١ : ٦٥ ؛ الرازي (اعتقادات) ص ٦٦ ؛ انظر كذلك

« سترتمان R. Strathmann » دائرة المعارف الإسلامية مادة تشبيه Tasbih ٤ : ٧٢٠٠ .

هذه الفلسفة والإفادة منها . ثم وجدوا ، بعد هذا ، في القرآن ما يشهد بظاهرة لمذهبهم فأقرّوه على هذا الظاهر ، وما يشهد لخصومهم كذلك بظاهرة فأولّوه ، كما رأينا . وسيجيء لهذا كله زيادة بيان .

ثم إن المعتزلة لم يكونوا هم الذين بدأوا هذا النوع من التأويل . إنهم مسبوقون بهذا الضرب من التأويل لبعض الآيات المتشابهة ببعض المفسرين ورجال الحديث من غير أهل مذهبهم^(١) والفضل في هذه الناحية لهم ، كما يقول بحق « جولد زيهر » هو أنهم أولّوا كل ما يؤخذ بالتشبيه في القرآن^(٢) ، مُستعينين بكل الوسائل اللغوية وغيرها . ومن السهل التّحقّق من ذلك بالرّجوع إلى تفسير كالكشف ، مثلاً ، للزمخشري .

وإذا كان الله جسمًا ، أو فيه بعض صفات الأجسام ، كما تذهب المجسّمة والمشبّهة ، مُستندين إلى ما رأينا من القرآن والحديث ، فإنهم بعد ذلك يُحدّدون مذهبهم في تصوّرهم الله ، وبسّيرُون في هذا تصوّر والفهم إلى آخر الشوط . حقًا ، إنه ما دام الله في ذاته هكذا كما يروْن ، فلا بدّ إذا أن يكون في جهة هي السماء لأنها أشرف الجهات كما جاء في القرآن ؛ وأن يكون مثل الملوّك له عرش يَسْتَقِرُّ عليه ؛ وأن تكون له بعد هذا وذاك انتقالاته بين السماء والأرض ، وفي الدار الأخرى حيث يُعرّض الناس عليه للحساب .

إذا ، علينا الآن مُعالجة هذه النّواحي الثلاث : الكون في جهة هي السماء ؛ كونه مُستَقَرًّا على العرش ؛ وكونه يَنْتَقِلُ حيث يريد ، أي تجوز عليه النّقْلَة .

(١) انظر جولد زيهر (اتجاهات) ص ١٠٧ = ١٠٦ - ١٠٧ عربي ، حيث أشار إلى تأويل مجاهد ، المحدث المعروف وتلميذ ابن عباس ، وتأويل عطية العوفي (١١١ هـ ؛ ٧٢٩ م) لآية رؤية الله تأويلا مجازيا .

(٢) انظر جولد زيهر (اتجاهات) ص ١١٠ من الأصل والترجمة العربية .

وبهذا يتم لنا رسمُ مذهب المجسّمة أو المشبّهة ، كما يتم لنا أيضاً التمهيد لمعرفة موقف المتكلمين الآخرين من أشاعرة ومعتزلة من هذا المذهب . هذا المذهب الذي يجعل من الله تعالى مَلِكاً له من صفات الإنسان غير قليل ، ومع هذا تَجِدُ لَهُ سَنَدًا من النصوص الدينية : القرآن والحديث !

١ — الله موجود في جهة ، هي السماء ، كما تقول المشبّهة مُستَوْحِينَ هذا الرأي من آيات كثيرة في القرآن . ومما يَلْفِتُ النظر أن هذه الآيات ، كما سنرى كلها أو الجانب الأكبر منها من السُّور المكية . وهذه السُّور كان الغرض الأهمُّ منها تقرير الدين الجديد والعقيدة الجديدة في الله ، بعد إظهار باطل ما عليه المشركون من عقائد لا تتفق والعقل . إذاً ، الاستناد إلى آي من هذه السُّور ، أو استيعابها هذه الآي ، لفهم وتصوّر ذاتِ الله وصفاته حَسَبَ الدين الجديد ، يكون أمراً طبيعياً لا غرابة فيه ! أما الوقوف دون تأويل هذه الآيات لفهم المراد منها حسب طاقة العقل الإنساني ، كما كان يريد الرسول ورجال السلف ، فأمرٌ قد لا يقبله من يرى — بحق — أن القرآن أوحى إلى النبي لِيُفْهَمَ ، وأن على النبي نفسه بيانه ، وبخاصة ما كان منه غامضاً في حاجة إلى تفسير ، ومن يرى مع هذا أن من حق عقله عليه أن يحاول أن يفهم كل شيء ليصل إلى الحقيقة التي قد يكون دونها أحياناً حِجَابٌ أو حُجُب ! لِنَرَ إذاً بعد هذا ، كيف تفعل هذه الفرقة المجسّمة أو المشبّهة .

جاء في القرآن قول الله^(١) : « أَلَمْ نَكُنْ مِنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ » ! وقوله^(٢) : « وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ » . فكان في هاتين

(١) قرآن ٦٧ : ١٦ (الملك - مكية) .

(٢) نفسه ٦ : ٣ (الأنعام - مكية) .

ما يجعل الجسم أو المشبهة تذهب إلى أن الله مكاناً يختص به وهو السماء كما هو صريح القرآن . أما قوله في الآية الثانية : « وفي الأرض » ، فيصرفونه طبعاً عن المعنى الظاهر بالتأويل ، لاستحالة أن يكون الله في السماء والأرض معاً^(١) . وأيضاً جاء في القرآن^(٢) : « وهو [أى الله] القاهر فوق عباده » ؛ وقوله^(٣) ، مُتَحَدِّثًا عَنِ الْمَلَائِكَةِ : « يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون » . فكان من هاتين الآيتين أيضاً أن قالت هذه الفرقة بأن الله موجود في الجهة التي هي فوق هذا العالم كما تفيد الآية الأولى ؛ ثم حَدَّدُوا الجهة ، نوعاً ما ، فقالوا إنها فوق الملائكة كما تقول الآية الأخرى^(٤) .

ولم تجد هذه الفرقة شيئاً من العُسْرِ في أن يَسْنِدُوا مذهبهم بعد ذلك بآيات أخرى . مثلاً جاء في القرآن : « تَرْجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ »^(٥) ، إلى الله . وقوله ، بَيَانًا لِكَيْفِيَّةِ وَصُولِ كَلَامِ اللَّهِ وَأَوَامِرِهِ إِلَى مَنْ يَصْطَفِيهِ مِنْ خَلْقِهِ^(٦) : « وما كان لِنَبِّئٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ » . فكان لهؤلاء الجسمة والمشبهة أن يأخذوا من الآية الأولى أن الله تعالى في جهة أعلى من جهة الملائكة ، وهذه الجهة هي السماء حَسَبَ التَّصَوُّرِ الْعَامِ لِلْمُسْلِمِينَ ، حتى يصح أن يُقال إن الملائكة تَصْعَدُ إِلَيْهِ . كما أن لهم أن يَفْهَمُوا كَذَلِكَ مِنَ الْآيَةِ الثَّانِيَةِ ، أو بتعبير أدق قوله فيها : « أَوْ مِنْ

(١) الرازى (تفسير) ٣ : ١٠ .

(٢) قرآن ٦ : ٦٠ (الأنعام - مكية) .

(٣) نفسه ١٦ : ٥٠ (النحل - مكية) .

(٤) الرازى (تفسير) ٣ : ١٩ ؛ ٤ : ١٤٧ .

(٥) قرآن ٧٠ : ٥ (المعارج - مكية) .

(٦) نفسه ٤٢ : ٥١ (الشورى - مكية) .

وراء حجاب » ، يُوحى بأن الله فى مكان مُعَيَّن وجهة مُعَيَّنَة ، وهذا ليصبح أن يكون بينه وبين من يُكَلِّمه حجاب^(١) .

٢ — وإن كان الله فى جهة هى السماء ، فماذا يمنعهُ أن يستقرَّ على عرشه ، الذى هو أعظم ما خلق الله كما هو مأثور ، متى أراد ؟ لا شىء ؛ فالكون على العرش من أمارات العظمة والجلال ، والقرآن ببعض نصوصه يجعل هذا حقيقة لا ريب فيها فى رأى المشبهة^(٢) . حقاً ، مجد فى القرآن ، فى بعض ما يصف به الله اليوم الآخر وما يكون فيه من حساب وجزاء ، قوله^(٣) : « وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ [يريد من الملائكة] . يَوْمَئِذٍ تُعَرِّضُونَ لَانْخَنَفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ » . فهنا تقول المشبهة بأن ذلك صريحٌ فى أن الله على العرش ، وإلا كان حملُ الملائكة العرش لا معنى له . ويؤكد هذا الفهم قول الله فى الآية الثانية : « تُعَرِّضُونَ » ، لأنَّ عَرْضَ الناس على الله فى هذا الموقف يُفهم لو كان الله مُستقراً على عرشه^(٤) .

والقرآن مع هذا ذَكَرَ استواء الله على العرش فى أكثر من موضع لمناسبات مختلفة . فى سورة طه المكية (٢٠ : ٥) نجد . « الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى » . وفى سورة يونس المكية أيضاً (١٠ : ٣) نجد : « إِنْ رَبُّكُمُ اللَّهُ الَّذِى خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ » ؛ وفى سورة السجدة المكية كذلك (٤٢ : ٤) نجد : « اللَّهُ الَّذِى خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ

(١) الرازى (تفسير) ج ٥ : ٥٤٧ .

(٢) انظر مثلاً القاضى عبد الجبار (تنزيه) ج ٢ : ٢٢٤ .

(٣) قرآن ٦٩ : ١٧ و ١٨ (الحاقة - مكية) : انظر أيضاً ٤٠ : ٧ (غافر - مكية)

حيث ذكر العرش والملائكة الذين يحملونه .

(٤) الرازى (تفسير) ج ٨ : ٢٠١ .

استوى على العرش . هذه الآيات وأمثالها ، فضلاً عما يُمكن أن يُضاف إليها من الأحاديث التي تسير معها ، كانت حريّة حقاً أن تدفع بظاهرها المشبهة إلى تكوين الآراء التي ذهبوا إليها في ذات الله وصفاته .

٣ — وبعد أن صحّ للمشبهة ، في رأيهم ، أن يكون الله في السماء ، وأن يصحّ له أن يستقرّ على العرش ، أجازوا عليه الحركة والسكون ، بِمَعْنَى أن ينتقل إلى أى الجهات يريد . وقد أسعفهم القرآن والحديث كذلك ، بما يريدون من دليل . إن لم نقل إن القرآن والحديث وحدهما كانا هما اللذين أوحيا إليهم بمذهبهم في هذه الناحية أيضاً .

مثلاً ، يقول الله ، تخويفاً للذين لم يَدْخُلُوا في الدين الجديد : « هل يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ ^(١) » ؛ ويقول في موضع آخر ، في صراحة كبيرة ، بمناسبة وصف اليوم الآخر وما يكون فيه من حساب : « وجاء ربك والملكُ صفّاً صفّاً ^(٢) » ؛ ويقول في هذه الحالة نفسها : « وعرضوا على ربك صفّاً لقد جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ^(٣) » . ففي هذه الآيات ، ومن الممكن إضافة أخرى إليها ، دليل في رأى المشبهة على أن الله يحضر في المكان الذي يُحشَرُ فيه الخلق جميعاً ، وفي هذا المكان يُعرض عليه الناس . وبخاصّةٍ وكلمة « جِئْتُمُونَا » في هذه الآية الأخيرة تشير بصراحة ، في رأى المشبهة دائماً ، إلى أن الله تعالى يحضر في هذا المكان ثمَّ يُعرض عليه الناس ^(٤) .

(١) قرآن ٢ : ٢١٠ (البقرة - مدنية) .

(٢) قرآن ٨٩ : ٢٢ (الفجر - مكية) .

(٣) نفسه ١٨ : ٤٨ (الكهف - مكية) .

(٤) الرازي (تفسير) ٤ : ٣٢٧ .

وكما وَجَدَت هذه الفرقة من القرآن إيماءً يذهبهم وسنداً له ، وجدت هذا كذلك في الحديث أيضاً ، نعى هنا حديث النزول المشهور الذى ورد في مواضع كثيرة في كتب الحديث المشهورة . عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « يتنزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا ، حين يبقى ثلث الليل الأخير ، فيقول : من يدعوتى فأستجيب له ؟ من يسألنى فأعطيه من يستغفرنى فأغفر له ^(١) » . ودلالة هذا الحديث ، إن فهم حَرْفياً ، على كون الله في السماء وجواز النُّقْلَة عليه ، بل على انتقالاته فعلاً ، واضحة لا لبس فيها .

هذا هو مذهب المشبهة فيما يتصل بالله من هذه النواحي الثلاث : كونه في السماء ، استقراره على العرش ، انتقاله إلى بعض الجهات ؛ وهذا هو موقفهم من القرآن : يَسْتَوْحُونَهُ ويستدلون به . وبعد هذا وذاك ، ما هو موقف المتكلمين الآخرين : معتزلة وأشاعرة ، بالنسبة للآيات التي استوحاها أولئك واستندوا إليها .

موقف المعتزلة والأشاعرة هنا هو مثل موقفهم في القسم الأول من الآيات التي تُوحى بظواهرها أن الله جسم أو فيه بعض صفات الأجسام . نعى بيان أن الله مُنَزَّه عَقْلاً عن أن يشبه شيئاً من خلقه في شيء ما ، كالكون في جهة ولو كانت السماء : والاستقرار على شيء ولو كان العرش ، والحركة والانتقال ولو كان هذا يوم القيامة واجتماع الناس للحساب والجزاء . وهذا كله ما يَعْضُدُّ فيه الْعَقْل هذه الآية الموجزة الجامعة الْمُحْكَمَة التي سبق ذكرها : « ليس كمثل شيء » . ثم بعد بيان أن العقل يُحِيلُ هذا الذى ذهب إليه المشبهة ، والاستشهاد فيه بهذه

(١) البخارى (صحيح) كتاب التوحيد ، ٤٠ : ٢٤١ ؛ وانظر أيضاً ابن سعد (طبقات)

الآية ، يعملون على تأويل الآيات التي استدل بها المشبهة ، بأية طريقة من طرق التأويل ، لتبتعد عن مظنة التشبيه .

١ — مثلاً في قوله تعالى : « أَأَمِنْتُمْ مِنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ » (٦٧ : ١٦ الملك — مكية) ، لا يرى الأشاعرة والمعتزلة أن في ذلك ما يدل على أن الله في السماء . بل الأمر أن العرب [لعل الصواب بعض العرب] كانوا مُقِرِّين بوجود الله ، لكنهم كانوا يعتقدون أنه في السماء لأنها على وفق قول المشبهة أشرف الجهات والأماكن ؛ فكان الله يقول لهم أتامنون أن يخسف بكم الأرض ، يا هؤلاء الذين تعترفون بأنه في السماء وتشهدون له بالقدرة على أنه يفعل ما يشاء^(١) ! وفي قوله : « يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ » (١٦ : ٥٠) . وقوله : « وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ » (٦ : ٦٠) ؛ الفوقية هنا في رأى هاتين الفرقتين (الأشاعرة والمعتزلة) ليست في المكان ، بل تُؤَوَّلُ بِالْعُلُوِّ وَالْفَوْقِ في القدرة والتهر ، بدليل قوله في موضع آخر حكاية عن فرعون وملائته : « وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ » (١٢٧ : ٧)^(٢) . ذلك بأنه من المفهوم أن فرعون لم يكن في مكان حَسِّيٍّ أَعْلَى مِنْ مُؤْمِنِي بَنِي إِسْرَائِيلَ ، بل كان فوقهم فقط بقوته وسلطانه وأخيراً ، قول الله في سورة أخرى (٤٢ : ٥١) : « وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا » ، لا دلالة في لفظ « أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ » على أن الله في مكان مُعَيَّنٍ يَحْجُبُهُ فِيهِ عَنْ خَلْقِهِ حِجَابٌ . إن المعنى أن الإنسان إذا سمع كأنه يتكلم وهو لا يراه ، كان هذا بالنسبة له شبيهاً بما لو كان يتكلم من وراء حجاب يَجَامِعُ عَدَمَ رُؤْيَا المتكلم في الحاليتين ، فهذه

(١) سعيد الأنصاري (جامع) ص ٩٠ .

(٢) ١٥٣ الرازي (تفسير) ٤٢ : ١٤٧ .

المشابهة تُجَوِّز استعمال هذا التعبير (من وراء حجاب) استعمالاً مجازياً^(١) .

٢ — ثم يرون (دائماً الأشاعرة والمعتزلة) في آية : « وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ » (٦٩ : ١٧) أن المراد ليس ما يدل عليه ظاهر اللفظ من أن الله في العرش ويحمله هؤلاء الملائكة الثمانية ؛ وإلا لكان الله في حاجة لهم ، وهو الغنى عن كل أحد وعن كل شيء من خلقه . يجب إذاً ، في رأيهم ، صرف هذا التعبير عن ظاهره ، وفهم أن الله — وقد أنزل كتابه للناس جميعاً من العامة والخاصة في الذكاء والفهم — يُخَاطِبُ الناس بما يَتَعَارَفُونَهُ ويقدرُون على تصوُّره وفهمه . والجاهل لا يمكن أن يَتَصَوَّرَ أو يفهم أن يكون للملك عرش يستقر عليه متى أراد إظهاراً لجلاله وسلطانه ، ولا يكون الأمر كذلك بالنسبة لله تعالى . والأمر في ذلك كما في الآية التي فيها إضافة البيت الجرام^(٢) لله على أنه بيته ، والحديث الذي يقول إن الحجر الأسود يمين الله في الأرض^(٣) . بل إن في وصف حَمَلَةِ العرش بالإيمان في آية أخرى (٤٠ : ٧ غافر — مكية) دليلٌ — كما يذهب الزمخشري بحق — على أن الله ليس جسماً وليس محمولاً حقيقة في العرش ؛ وإلا لوصف هؤلاء الملائكة بأنهم راوون ومُعَايِنُونَ له ، لا مؤمنون به ، لأنه إنما يُوصَفُ بالإيمان بشيء ما من كان غائباً عن هذا الشيء^(٤) . وأما آية : « الرحمن على العرش استوى » (٢٠ : ٥) ونحوها ، فليس المراد منها استواء حقيقياً على عرش حقيقي كما ترى المشبهة ؛ بل ليس التعبير « بالاستواء » إلا كناية عن الملك والقهر للعالم كله : أرضه وسماؤه ، والقدرة

(١) نفسه ٥ : ٥٤٧ .

(٢) قرآن ١٤ : ٣٧ (إبراهيم — مكية) .

(٣) الرازي (تفسير) ٨ : ٢٠١ .

(٤) الزمخشري (الكشاف) ٣ : ٣٦١ .

عليه . والأمر في هذا مِثْلُ ما نقول : استوى فلان على العرش ، نريد به تولية الملك ، دون أن يجلس هذا الذي تولى على السرير اللَّبَتَّة ؛ ومثل ما يقال : يَدُ فلان مَبْسُوطَةٌ بالخير ، وَيَدُ فلان الآخِر مَقْبُوضَةٌ مَغْلُولَةٌ عن الخير ؛ نريد أن الأول كريم ، وأن الثاني بخيل ، وإن كان أحدهما أو كلاهما مقطوع اليد^(١) .

٣ — وأخيراً ، في الآيات والأحاديث التي تدلُّ بظاهرها على أن الله يتحرك وينتقل من مكان إلى آخر ، يجب صَرْفُهَا أيضاً عن هذا الظاهر ، ما دام العقل دَلَّ بلا ريب على استحالة النُّقْلَةِ على الله تعالى : وتأويلها بما يُبْعِدُهَا عن المعنى الذي أرادت المشبهة فهمه منها .

مثلاً قوله تعالى : « وجاء ربُّك والملكُ صفّاً صفّاً » (٨٩ : ٢٢) ، وقوله : « هل يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ » (٢ : ٢١٠) ، يُؤَوَّلُ المجيء والإتيان المضافان لله حسب اللفظ بإتيان أمره أو بأسه . ومِثْلُ هذا الاستعمال (أى فهم الكلام بتقدير كلمة محذوفة) كثير في اللغة العربية على ما هو معروف ، وورد في القرآن نفسه^(٢) . بل إن في القرآن نفسه دلالة على صحة هذا التأويل ، وذلك في قوله : « هل يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ »^(٣) ! وقوله : « فما كان دَعْوَاهُمْ إِذْ جاءهم بِأَسُنَا إِلَّا أَنْ قالوا إِنَّا كُنَّا ظالِمِينَ »^(٤) .

وأما حديث النزول ، فمن اليسير تأويله ، بأن المراد من نزول الله ، لا نزوله

(١) نفسه ٣ : ٤٢٧ .

(٢) مثلاً ، سورة يوسف (١٢ : ٨٢) ففيها يقول أولاد يعقوب لأبيهم ، عندما رجعوا من مصر بدون أخيه يوسف الذي احتجزه عزيزها : « وسئل القرية التي كنا فيها » ، يريدون أهل القرية .

(٣) قرآن ١٦ : ٢٣ (النحل - مكية) .

(٤) نفسه ٧ : ٥ (الأعراف - مكية) .

حقيقة حسيًا ومكانيًا ، بل قُرب إجابته لمن دعاه أو سأله شيئًا في هذه الفترة من الليل ، وهي الثلث الأخير كما جاء في الحديث ، حيث لا يكون يقظًا ، في حالة عبادة وتضرع لله ، إلا من كان الله أقرب إلى إجابته لما يسأل وأرجى لقبول دعائه من سواه من النائمين الغافلين عن عبادة الله ودعائه .

والآن ، وقد عرفنا الاختلاف الشديد بين تصوّر المشبهة من جهة وبين تصوّر الأشاعرة والمعتزلة من جهة أخرى ، لله : ذاته وصفاته ، وكيف استوحى أو استند كل فريق للقرآن والحديث فوجد فيهما الإلهام والدليل ، نستطيع أن نُقرّر بأن الحق لم يكن في جانب المشبهة أو المجسمة .

قلنا فيما سبق^(١) إن استيحاء هذه الآيات الكثيرة : ومعظمها مكّي ، لفهم أو تصوّر الله حسب الدين الجديد كان أمرًا طبيعيًا لا غرابة فيه . ومعنى هذا أن المشبهة لم يُخطئوا حين سلكوا هذا السبيل . لكن الذي أخطأوا فيه ، على ما نعتقد ، هو أنهم قد فاتهم معرفة الحكمة — أو عدم الالتفات إليها واعتبارها — في أن يشتمل القرآن والحديث على بعض التعميمات المجازية التي لا تصح أن تُفهم حرفيًا . من هذه الحكمة وجوب أن يخاطب القرآن ، مثله في ذلك مثل أى كتاب وحييٍّ ، كل فريق وصنف من الناس بما يعرفون أو يقدرّون على فهمه وتصوره . وحديث الرسول بشأن الجارية السوداء الجاهلة معروف مشهور . فقد سأل الرسول هذه الجارية عن الله أين هو ؟ فأجابت : في السماء ، فرضى الرسول هذه الإجابة التي لا يصح أن تُرضى وتُقبل إلا من العامة أمثال هذه الجارية .

لكنه من غير المعقول ، ومن مخالفة المنطق السليم أن تفهم هذه الآيات

(١) انظر ص ٣٣ فقرة ١ .

ونحوها من الحديث على المعانى التى توحى بها ألفاظها ، وأن نصل بذلك إلى تصوّر الله كأنه إله إنسانى لا أكثر ولا أقل ، إله له وجه ويدان ورجلان كالإنسان ، ويجلس وينتقل كالإنسان ؛ حتى وصل الأمر ببعض هؤلاء المجسّمة الغلاة إلى القول بأنه ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، جسم مساحته سبعة أشبار ، وبخاصة ، والقرآن ليس فيه إشارة قريبة أو بعيدة لكثير مما قال به هؤلاء المشبهة المجسّمة ، مما هو أثر من آثار التوراة التى تأثر بها المسلمون من العرب الأصلاء ، أو من غير العرب فى الإسلام .

ومما يجب أن نشير إليه هنا أن موقف المتكلمين ، الأشاعرة والمعتزلة ، ضدّ المجسّمة والمشبهة ، قد وقّعه من قبل بعض رجال اليهودية الأعلام ، أمثال فيلون ضد مشبهة بنى جلدته اليهود الذين كانوا يعتمدون على نصوص من التوراة نفسها يفهمونها حسب نصوصها الحرفية .

وإذا كان رجال السلف الأوائل لا يرون تأويل تلك الآيات والأحاديث المتشابهة كما رأينا ، بل كانوا يكتبون بالتصديق والإيمان بها ، ويَكِلُون تعيين المراد منها إلى الله العليم الحكيم ؛ وإذا كان بعض هؤلاء دخلوا بجمودهم على النصوص وظواهرها ، فى طائفة المجسّمة أو المشبهة ؛ وإذا كان الأشاعرة والمعتزلة رأوا ، من العقل واحترام القرآن ، ضرورة تأويل هذه النصوص لمعرفة المعانى التى تشير إليها ظواهرها — نقول إذا كان الأمر كذلك ، فإننا نرى أنه من الواجب والخير بالنسبة للعامة عدم الخوض فى هذه النصوص وفيما تحتمله من معان . بعد أن يفهموا أنها بعيدة عن إفادة التجسيم أو التشبيه . أما الخاصة ، فالواجب عليهم تأويلها بما يتفق والسياق وقواعد اللغة وأصول الدين ، وبما يتفق بصفة خاصة

والآياتِ المُحْكَمَةِ الواضحة الأخرى. ذلك خيرٌ في رأينا من أن نقول بصفة عامة كما قال الرازي ، بأن عدم التعرض إلى بيان المراد من هذه الآيات « أسلم وإلى الحكمة أقرب ^(١) .

هذا ، وإذا كنا رأينا الأشاعرة والمعتزلة كانوا حائفاً واحداً ضد المجسمة أو المشبهة ، فيما يتصل بما عالجنا حتى الآن من مسائل تدور حول الله وصفاته ، فإننا سنرى فيما سيأتى أن كلاً من هاتين الفرقتين (الأشاعرة والمعتزلة) سيكون خصباً للدَّ الخصام للآخر فيما يتصل بمسألتين هامتين من المسائل المتعلقة أيضاً بالله وصفاته : مسألة الرؤية ، ومسألة الكلام . وهذا لم يمنع المشبهة أيضاً من أن يكون لهم رأى خاص فى بعض ما سيدور حوله النزاع والجدل . وسنرى أيضاً أنه فى هاتين المسألتين ، كما سبق فى المسائل الأخرى ، يصدُرُ كلُّ فريق عن المبدأ العام الذى سبق الاتفاق عليه . نغنى اعتبار الآيات التى تدلُّ لمذهبه مُحْكَمَةً لا يصح تأويلها ، وردَّ الأخرى بالتأويل إليها .

١ — مسألة الرؤية

١ — هذه المسألة هى إحدى مسائل النزاع ذات الصفة الهامة بين أهل السنة والمعتزلة التى يجد فيها بسهولة كل منهما سنداً من القرآن ، وهى ترجع إلى الاختلاف فى تصوّر ذات الله وتصور ما يجب أن يكون من نسبة بين الشخص الرأى والموضوع للرأى .

ويعتمد أهل السنة على هاتين الآيتين « وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ ، إِلَىٰ رَبِّهَا

(١) الرازى (تفسير) ٥ : ٢١٦ .

ناظرة»^(١) فإن هاتين الآيتين بسياقهما ، وبالسورة التي هما جزء منها، صريحتان في أنه سيكون من تمام نعمة المؤمنين وحسن ثوابهم أن يَرَوْا الله على كيفية لا يعلمها إلا الله وحده . ولصراحة هاتين الآيتين ، في رأى أهل السنة ، في الدلالة على مذهبهم من جواز رؤية الله ، جعلوها مُحْكَمَتَيْن ، وردوا إليهما ما يخالفهما بنصه حرفياً من الآيات الأخرى^(٢) ولم يفسر عليهم مع هذا أن يجدوا سنداً آخر لمذهبهم من الحديث . حقيقة قد روى البخارى^(٣) جملة أحاديث صريحة في هذا المعنى جاء فيها قول الرسول: « إنكم ستَرَوْن ربكم عياناً » وأن الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فأجابهم بأنهم سيرونه كما يرون القمر الآن ليلة البدر والشمس ليس دونها سحاب . وهذا وذاك يجعل أهل السنة يذهبون إلى أنه من الواضح تماماً أن المؤمنين سينعمون في الدار الأخرى برؤية الله تعالى .

ونحب أن نُذَبِّه هنا إلى أن هذا الرأى من الأشاعرة ، أو أهل السنة بصفة عامة ، يختلف تماماً عن الرأى الذى ذهب إليه في المسألة نفسها ، المشبهة من الحنابلة ، إن هؤلاء ، مستوحين ظاهر الآيات والأحاديث الخاصة برؤية الله ، أجازوها في هذه الحياة الدنيا ، بل أجازوها مع ما تستلزمه — في رأى المعتزلة كما سنرى — من أن يكون الله باعتباره مرئياً في جهة ومكان^(٤) .

(١) قرآن ٧٥ : ٢٢ و ٢٣ (القيامة - مكية) .

(٢) انظر جولد زهير (اتجاهات) ص ١٠٢ - ١٠٣ = ١٠٢ عربى .

(٣) البخارى (صحيح) كتاب التوحيد باب ٢٤ - ٤ : ١٧٤ - ١٧٥ نشر الحلبي =

٢٣١ - ٢٣٢ بلاق .

(٤) ابن الجوزى (دفع شبهة التشبيه) ص ٢٩ وما بعدها؛ انظر أيضاً التفتازانى (مقاصد)

طبعة استامبول - ٢ ص ٨٢ .

ومهما يَكُنْ ، فقبل بحث موقف المعتزلة من هاتين الآيتين وغيرها الخاصة بالرؤية نرى من الخير أن نذكر ، ما سبقت الإشارة إليه^(١) ، من أنه قبل المعتزلة وُجِدَ من المفسرين والمحدثين من رفض ما فهمه الأشاعرة من هاتين الآيتين (٧٥ : ٢٢ و ٢٣) . منهم مُجاهِدُ المكي المحدث المعروف وتلميذ ابن عباس ، « حَبَّرَ هذه الأمة في معرفة القرآن » . فقد رفض « مُجاهِد » هذا فَهَمَ الأشاعرة ، ورأى أن قول الله « إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ » إشارة إلى أن المؤمنين ينتظرون ، حين ذاك في الدار الآخرة ، جزاء الله عما اسْتَلَفُوا من عمل طَيِّبٍ وَعَدَهُمُ اللهُ حُسْنَ الثَّوَابِ من أجله ، واستنتج « مجاهد » نفسه أخيراً من الآية أنه « لا أحد من الخَلْقِ يراه » ، أى يرى الله تعالى^(٢) ومنهم أيضاً عَطِيَّةُ العَوْفِي (١١١ هـ ٧٢٩ م) الذى صرَّح فى صدد تأويل آية : « لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ » (٦ : ١٠٣) بمثل هذا أيضاً . وهاتان الشَّخْصِيَّتَانِ ليستا من المعتزلة^(٣) إِذَا اِخْتَلَفَ فى هذه المسألة نَشِبَ فى صدر الإسلام بين المفسرين والمحدثين ، قبل أن يَنْشِبَ فيما بعدُ بين الأشاعرة والمعتزلة من المتكلمين .

والطَّبْرِيُّ نفسه ، مُسْتَلْهِمًا الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثَ ، التى اسْتَوْحَاها وَتَمَسَّكَ بِهَا أَهْلُ السُّنَّةِ ، يذهب معهم إلى جواز أن يُرَى اللهُ يوم القيامة بالعين ، ولكن دون أن يَدْرِكَه الرائي أى يحيط به ، إذ الله يَجِلُّ عن أن يُحِيطَ به أحد خلقه بأى وجه من الوجوه . لذلك نرى هذا المفسر (الطبرى) يقول فى سبيل تأويل آية الأنعام السابق ذكرها منذ لحظة (٦ : ١٠٣) : « جَائِزٌ أَنْ يَرَوْا (يريد

(١) انظر ما سبق ص ٣٣ هامش رقم ١٣٣ .

(٢) الطبرى (تفسير) ص ٢٨ : ١٠٤ .

(٣) وانظر أيضاً جولد زيهير (اتجاهات) ص ١٠٧ من الأصل والترجمة .

المؤمنين) ربهم ببصائرهم ، ولا يُدركوه بأبصارهم ؛ إذ كان معنى الرؤية غير معنى الإدراك ، ومعنى الإدراك غير معنى الرؤية ، وأن معنى الإدراك هو الإحاطة كما قال ابن عباس في الخبر الذي ذكرناه عنه . فإن قال قائل : وما أنكرتم أن يكون معنى قوله : « لا تدركه الأبصار » لا تراه الأبصار (أى كما يذهب المعتزلة) ؟ قلنا أنكرنا ذلك لأن الله جلّ ثناؤه أخبر في كتابه أن وُجُوهًا في القيامة إليه ناظرة ، وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبر أمته أنهم سَيَرَوْنَ رَبَّهُمْ يوم القيامة كما يُرَى القمرُ ليلة البدر وكما يَرَوْنَ الشمس ليس دونها سحابة . . . ^(١) وبعد هذا أخذ الطبري في رد قول المعتزلة ، دون أن يسميهم بهذه التسمية ، الذين أنكروا جواز رؤية الله في الدار الأخرى بالأبصار ، وأَوَوُا الآية التي استدل بها أنصار الرؤية عن المعنى الذي فهموه منها إلى معنى آخر كما سيجيء ^(٢) .

إن الصراحة التي عبر بها هذا المفسر والمؤرخ عن السبب الذي من أجله أوّل قوله تعالى : « لا تُدركه الأبصار » على نحو يجوز معه أن يرى الله بالأبصار أيضاً دون أن تستطيع الأبصارُ الإحاطة به ، هذا السبب الذي هو الآية والأحاديث الأخرى الدالة على جواز الرؤية ، يجعلنا نرى أثر القرآن والحديث في التوجيه إلى رأى فلسفى خاص يذهب إليه من يراه ثم يدافع عنه كما يستطيع . بينما نجد فى نَوَاحٍ أخرى أن صاحب المذهب يكون مذهباً ، مستوحياً القرآن أو غير القرآن ، ثم يلتزم بعد هذا — تصحيحاً لموقفه وسنداً له لدى المسلمين — الدليل له من القرآن وربما من الحديث أيضاً ، مع ما قد يكون فى ذلك من العُسر أحياناً . وفى مثل هذه الحالات الثانية ، لا يكون القرآن هو الذى أوحى بالرأى أو

(١) الطبري (تفسير) ٧ : ١٨٣ .

(٢) نفسه ص ١٨٤ - ١٨٦ .

بالفكرة ، بل هو الذى التمس منه السند تقوية للرأى ، ودَرءاً للتهمة عن
الذهاب إليه . وربما كان أكثر ما نرى من ذلك فى آراء المعتزلة ، التى صاروا
إليها بعد إعمال العقل وشيء من التفكير اليونانى ، كما أشرنا إلى ذلك من قبل ^(١) .

ب — قلنا إن أهل السُّنة اعتمدوا أصلاً لمذهبهم فى هذه المسألة آيتى سورة
القيامة (٧٥ : ٢٢ و ٢٣) ، وكذلك ما ورد عن الرسول فى هذا ، وإنهم أوّلوا
ما يخالف ذلك بما يتفق ومذهبهم . والآن نقول إن المعتزلة سلكوا نفس السبيل
وإن كانت النتائج متعارضة . إنهم اعتمدوا أصلاً لمذهبهم آية سورة الأنعام
(١٠٣ : ٦) ، الصريحة بلفظها فى أن الله لا يمكن أن تُذكره الأبصار ، ثم قوّوا
الاستدلال بها بآيات أخرى ، وأوّلوا بعد هذا وذاك ما يخالف تلك الآية بما يتفق
وما أخذوه منها من استحالة رؤية الله بالعين على أى حال ^(٢) .

ها هو ذا الشريف المرتضى ، وهو وإن لم يكن من متكلمى المعتزلة وواحداً
من رجالاتهم فى المذهب ، فإنه يَمُنُّ أخذ عنهم وسار فى طريقهم إلى التفكير ،
يقول فى هذا : « أصحابنا (يعنى المعتزلة) لما استدلوا على نفي الرؤية بالأبصار عن
الله بقوله (١٠٣ : ٦) « لا تُدرك الأبصار وهو يُدرك الأبصار وهو اللطيف
الخبير » ويثبتوا أنه تعالى تمدّح بنفى الإدراك الذى هو رؤية البصر عن نفسه على
وجه (أى لسبب) يرجع إلى ذاته ، فيجب أن يكون ثبوت الرؤية له (يعنى
أن يكون مرتباً من أحد) فى وقت من الأوقات نقص ودم . . » ^(٣)

(١) انظر ما تقدم ص ٣٢ فقرة ٣ .

(٢) مع أن هذا معروف ، وسيُفصح كثيراً عما سأتى ، انظر جولد زهير (اتجاهات)

ص ١٠٤ (من الأصل والترجمة) .

(٣) المرتضى (آمال) ص ١ : ١٦ .

على أننا نلاحظ هنا أمرين : جعله الإدراك المنفى عن الله بنص الآية هو الرؤية بالبصر ، وهذا ما سبق أن جعله الطبرى بمعنى الإحاطة من الرأى لا مجرد الرؤية . ونعتقد أن اللغة تساعد هذا المعنى للإدراك الذى ذهب إليه الطبرى . ثم انتهى المرتضى إلى أن الرؤية لا تجوز فى أى وقت (أى ولو فى الآخرة كما يرى أهل السنة) لأنها تعتبر نقصاً فى حق الله ، مادام الله قد مدح نفسه بأنه هو الذى يُدرك الأبصار ولكن الأبصار لا تدركه . ومعنى هذا أن المرتضى يريد أن يصل إلى إلزام الخصم بنفى الرؤية مادام من أصول الدين ، التى قد اتفق عليها كل المسلمين ، هذا الأصل : إثبات كل كمال لله وتنزيهه عن كل نقص . غير أنه لأهل السنة هنا أن يقولوا إن رؤية الله بدون إحاطة به من الرأى لا تكون نقصاً بحال من الأحوال .

وأما آية : « إلى ربها ناظرة » (٧٥ : ٢٣) ، التى هى عماد استدلال الأشاعرة فإن « المرتضى » هذا لا يرى فيها دلالة على جواز أن يرى الله تعالى ، إنه يذهب إلى أن النظر هنا يُراد به الفكر والتأمل فى الله ؛ أو انتظار عطف الله ورحمته فى تلك الساعة الشديدة التى تذهل فيها النفوس ؛ أو أن كلمة « إلى » ليست حرف جر ، بل هى اسم معناه « نعمة » ، ويكون معنى الآية إذاً أن هذه الوجوه (يراد بها المؤمنون) تكون فى ذلك اليوم ناعمة برؤيتها نعمة الله عليها ^(١) ، التى هى هنا الغفران وحسن الثواب .

وهذا اللغوى الأديب (نريد به المرتضى ، الذى أخذ بحظ غير قليل من علم التفسير أيضاً) لم ينس أن يرُدّ استدلال مجيزى الرؤية بآية أخرى ، وأن يجعلها

(١) نفسه ج ١ : ٢٨ .

بعد هذا تشهد لمذهبه ومذهب أصحابه المعتزلة . نغنى بهذه الآية قوله تعالى :
« وَلَمَّا جَاء مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ
تَرَانِي وَلَئِنْ لَوَّكُنَ أَنْظُرْتَ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّهُ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَبَجَّلَ رَبُّهُ
لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا
أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ^(١) » حقيقة، يرى الأشاعرة في هذه الآية، الطويلة التي تحوى قصة
كانت لموسى وقومه مع الله ، أن موسى — وهو نبي ورسول يعرف ما يجوز
وما لا يجوز في حق الله تعالى — سأل ربّه أن يُجيز له رؤيته ، فيكون هذا
السؤال منه دليلاً على جواز أن يرى الله ^(٢) ؛ وإلا كان السؤال عبثاً ، وكان
موسى عابثاً مع الله ، وذلك ما لا يمكن أن يتصور بحال .

لكن « المرتضى » ، وغيره من المعتزلة ، يرون أن موسى كان يعرف أن
رؤية الله محال ، ولكنه مع هذا سأله الله تعالى حين ألح عليه قومه بأن يجعلهم
يرون الله ليعلموا أنه صادق فيما ادعى من أنه رسول لهم . وسأله (أى الرؤية
دائماً) إِذَا بَقِصْدٍ أَنْ يُفْحَمَ هَؤُلَاءِ السَّائِلِينَ ، وَأَنْ يُلْقِمَهُمُ الْحَجَرَ حِينَ يَسْمَعُونَ
النَّصَّ مِنْ اللَّهِ بِاسْتِحَالَتِهَا ^(٣) . ويزيد « المرتضى » بأن هذا التأويل له آيات أخرى
تقويه وتشهد بصحته . من هذه الآيات قوله تعالى (١٥٢ : النساء — مدنية) :
« يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنِزِّلَ عَلَيْهِمْ آيَةً مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ
مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ » ؛ وقوله (٥٥ : البقرة — مدنية) :
« وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً »

(١) قرآن ٧ : ١٤٣ (الأعراف — مكية) .

(٢) الرازى (تفسير) ٣ : ٢٩٤ .

(٣) المرتضى (أمالي) ٤ : ١٢٣ - ١٢٤ ؛ الزمخشري (كشاف) ٢ : ٨٩ ؛

الرازى (تفسير) ٣ : ٢٩٤ - ٢٩٥ .

فَأَخَذَتْكُمْ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ» ؛ وقوله (١٥٥:٧ الأعراف—مكية):
«وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا مِمَّنْ ظَنَّمَا أَنَّهُمُ الَّذِينَ وَعَدَ اللَّهُ حِينَ
سَأَلَهُ الرَّؤْيَى) فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ
وَإِيَّائِي، أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا» .

ففي هذه الآيات الثلاث جميعاً نجد أن الله عاقب قوم موسى على سؤالهم موسى
بأن يُريهم الله تعالى ، وذلك بأن ضربهم بالصاعقة ، ومعنى هذا — كما يُقرّر
المرتضى — أنهم سألوا ما لا يجوز ، وهو أن يروا الله بأبصارهم . ونص الآية
بصفة خاصة صريح في أن سؤال الرؤية كان أمراً إذا لم يكن ليصح أن يطلبه
قوم موسى ، وأن هذا السؤال أكبر خطأ مما طلب أهل الكتاب المعاصرون
لمحمد أن يُنزل عليهم آية من السماء تشهد بصدقه . والنتيجة أن كل هذا الذي
يؤخذ من الآيات الثلاث هذه ، سواء بالنص صراحة أو بالتأويل ، يُقوّى
— كما يقول المرتضى — مذهب المعتزلة بأن رؤية الله لا تجوز أخذاً من آية الأنعام
التي ذكرها أكثر من مرة : « لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ »^(١)

بَقِيَتْ آيَةُ سُورَةِ الشُّورَى (٤٢ : ٥١) وننتهي من الحديث عن مسألة الرؤية
بين الأشاعرة والمعتزلة ، وهي : « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من
وراء حجاب أو يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ » . في هذه الآية نرى
الله يذكر — على سبيل الحصر — أن صلاته بالمُصْطَفَيْنِ من خلقه بالتكليم
تكون على ثلاث حالات ؛ لكن العقل يُجيزُ حالةً أخرى رابعة ، وهي أن يتكلم
الله مع من يريد وهو — أى هذا الذي يخصه الله بالتكليم — يرى الله . لكن

(١) المرتضى (أمالى) ٤ : ١٢٤ .

القرآن نَفَى هذه الحالة الرابعة التي يتصورها العقل ، وذلك بِالْحَصْرِ الوارد صريحاً في الآية . وإذا تكون النتيجة ، كما يرى المعتزلة ، أن رؤية الله لا تجوز وأنها طبعاً بعد هذا لن تكون^(١) .

على أن الأشاعرة ، أو أهل السنة بصفة عامة ، لم يَعْنُوا بالجواب ، على الأقل ليجمعوا الآية لاتقف مانعاً في سبيل استدلالهم لمذهبهم . إنهم وقد أجازوا الرؤية ، وَحَكَمُوا بأنها ستكون في الدار الأخرى ، أخذاً من الآيات والأحاديث التي ذكرناها فيما تقدم ، رأوا ضرورة الجمع والتوفيق بين هذه الآيات والأحاديث وبين هذه الآية الأخيرة ، وذلك قد تيسر لهم بتقدير قيد صغير هو كلمة واحدة . إنهم قالوا إن المراد وما كان لِبَشَرٍ أن يكلم الله في الدنيا إلا بطريق الوحي . . . إلخ . وحينئذ تكون هذه الحالات الثلاث فقط في هذه الحياة الدنيا الحاضرة ، ولكن في الدار الأخرى ستكون الحالة الرابعة التي يتصورها العقل والتي لم تذكرها الآية ، وهي التكليم مع الرؤية في آن واحد^(٢) . وقد يشهد لهذا التأويل أن تلك الحالات الثلاث التي نصّت عليها الآية وقعت مراراً في هذه الحياة ، وإذا يكون الكلام في الآية خاصاً باتصال الله بهؤلاء الرسل في هذه الحياة ، لا في الدار الأخرى التي لم يَجِبْ لها ذكر .

ح — علينا الآن بعد ما تقدم كله ، أن نتقدم بكلمة قصيرة في هذه الخوصومة العنيفة التي دارت ، وتدور حتى الآن ، حول تأويل آيات من القرآن تتعلق بذات الله وصفاته ، ثم نَنْتَقِلُ بعدها إلى مشكلة الكلام الإلهي ، وهي آخر بحوث هذا الفصل .

(١) الرازي (تفسير) ٥ : ٥٤٧ .

(٢) نفسه .

إنه حين نفى المعتزلة جواز أن يرى الله في الدنيا أو الآخرة ، بنوا مذهبهم على أنه من غير المعقول ومما لا يمكن تصوُّره أن يُرى أيُّ شيء بالعين إلا إذا كان في جهة أصلاً أو تابعاً [أى لما كان في جهة] كالأجسام والهيئات^(١) . ثم بعد هذا اضطرُّوا ، كما رأينا إلى تأويل الآيات الدالة على جواز ما جزموا باستحالته ، وهي ليست قليلة . أما الأشاعرة ، وأهل السنة عامة ، فقد استوحوا مذهبهم من القرآن والحديث . ثم بإزاء موقف المعتزلة بأن ما يُرى يجب أن يكون جسماً أو هيئة لجسم ، أى ما كان في جهة ، نرى منهم (من أهل السنة) من ذهب في سبيل التخلص من هذه الصعوبة إلى القول بأن الله سيُرى ولكن على وجه لا كيف فيه ولا انحصار للمرئي في جهة خاصة من الرأى . ومنهم من قال إن هذه الرؤية ستكون في تلك الحالة علماً بالله بنوع خاص من الإدراك ، يزيد عن علمنا به الآن في هذه الحياة بالعقل وأدلتته^(٢) .

لكننا ، بعد هذا وذاك ، لا ندرى كيف يذهب المعتزلة إلى قياس أمور الآخرة على أمور هذه الحياة الحاضرة ، فيذهبون لهذا إلى تقرير استحالة أن يرى الله ما دام ذلك — كما هو الشأن في كل مرئي في الحياة الدنيا — يستلزم أن يكون جسماً في جهة ما ! إن من الحق ، على ما نعتقد ، أن نقول : بجواز رؤية الله بالعين ، بل بأنها ستكون لمن يشاء الله من خلقه في الدار الأخرى ! ذلك هو صريح القرآن والحديث . أما كيف تكون هذه الرؤية ، فمن الممكن أن نذهب فيها إلى رأى من يقول إنها ستكون بلا كيف ولا إحاطة من الرأى له تعالى . كما

(١) الزنجشیری (الكشاف) ٢ : ٣٢ .

(٢) انظر في هذا مثلاً الشهرستاني (الملل والنحل - كريتون) ١ : ٧٢ ؛ النزالي

(الاقتصاد) ص ٣٣ .

لَنَا أَنْ نَزِيدَ عَلَى هَذَا بِأَنَّهَا قَدْ تَكُونُ رُؤْيَا أَنْتُمْ مِمَّا قَدْ يَنْعَمُ بِهِ الصُّوفِيَّةُ الْحَقُّ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ ، فِي لَحْظَاتِ الْوُصُولِ . إِنَّهُمْ حِينَ يَفْنَى الْوَاحِدَ مِنْهُمْ عَنْ نَفْسِهِ ، فَلَا يُحَسُّ لَهُ وَجُوداً ، لَا يَرَى إِلَّا اللَّهَ وَحْدَهُ عَلَى صِفَةٍ لَمْ يَسْتَطِعْ حَتَّى الْآنَ أَحَدٌ مِنْهُمْ التَّعْبِيرَ عَنْهَا ، وَذَلِكَ لَضَيْقِ لُغَةِ الْكَلَامِ الَّتِي نَعْرِفُهَا . هَذَا الرَّأْيُ ، أَوْ هَذَا الْفَرَضُ ، قَدْ يَكُونُ أَذْنَى إِلَى الْحَقِّ فِي مَسْأَلَةٍ لَا يَعْلَمُ الْحَقُّ فِيهَا ، وَبِعِبَارَةٍ أَدَقِّ مَا سَيَكُونُ الْحَالُ فِيهَا إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ ، أَمَا نَحْنُ ، فَلَنْ تَنْكَشِفَ لَنَا هَذِهِ الْحَالَةُ إِلَّا فِي الدَّارِ الْآخَرِ .

٢ — مَسْأَلَةُ الْكَلَامِ

كَلَامُ اللَّهِ هُوَ مَا أَوْحَاهُ إِلَى الْإِنْسَانِيَّةِ بِتَوْسِطِ نَفَرٍ مِنَ الْمُصْطَفَيْنِ مِنْ خَلْقِهِ ، وَهُوَ الرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ ، مِمَّا يَشْمَلُ مَا بِهِ نِظَامُ الْعَالَمِ وَسَعَادَةُ الْإِنْسَانِ مِنْ عَقَائِدَ وَتَشْرِيعَ وَأَخْلَاقَ . ذَلِكَ كُلُّهُ كَلَامُ اللَّهِ ، وَإِنْ عُبِّرَ عَنْهُ تَارَةً بِالْعِبْرِيَّةِ ، وَتَارَةً بِالْعَرَبِيَّةِ ، وَتَارَةً أُخْرَى بِغَيْرِ ذَلِكَ مِنَ اللُّغَاتِ وَوَسَائِلِ التَّعْبِيرِ الْمُخْتَلِفَةِ الْمُتَعَدِّدَةِ .

هَذَا الْكَلَامُ ، هَلْ هُوَ قَدِيمٌ ، قَدَّمَ اللَّهُ الَّذِي صَدَرَ عَنْهُ ؟ أَمْ ، عَلَى الْعَكْسِ ، هُوَ حَادِثٌ مَخْلُوقٌ ؟ بَحْثُ ذَلِكَ هُوَ بَحْثُ مَسْأَلَةٍ ، أَوْ مُشْكَلَةٍ ، فِي الْإِسْلَامِ ، قَدْ اتَّخَذَ مَظْهَرًا عَنِيفًا فِي فِتْرَةٍ مِنْ فِتْرَاتِ التَّارِيخِ فِي عَصْرِ الْعَبَّاسِيِّينَ ، إِلَى دَرَجَةِ أَنْ شَغَلَتْ الدَّوْلَةَ كُلَّهَا ، وَأَنْ سَالَتْ مِنْ أَجْلِهَا الدِّمَاءُ . وَالْمُخْتَلِفُونَ فِي الْإِجَابَةِ عَنْ هَذَا السُّؤَالِ الَّذِي وَضَعْنَاهُ : قَدَّمَ أَوْ حَدِثَ كَلَامُ اللَّهِ ، أَوْ يَمَعْنِي أَدَقُّ الْقُرْآنِ ، يَرْجِعُ كُلُّ فَرِيقٍ مِنْهُمْ إِلَى الْقُرْآنِ نَفْسَهُ يَسْتَلْهُمُهُ مَذْهَبُهُ ، أَوْ — عَلَى الْأَقْل —

يُستمدُّ منه العيون والدليل لمذهبه . على ما هو الشأن ، كما رأينا حتى الآن ،
في المشاكل الأخرى .

١ — أما المشبهة فالأمر في رأيهم يسير . إنهم كما عرفنا ، ذهبوا إلى وصف الله
بصفات يَشْرَكُهُ الإنسان فيها ، وذلك أَخْذاً من ظاهر القرآن والحديث . إذاً
بنفس هذا الطريق يجب أن يكون كلام الله ، الذي هو هنا القرآن ، قديم غير
مخلوق ، حتَّى الحروف والأصوات .

ولنَسْمَعْ في هذا ما يذكره الشهرستاني ، وهو جِدُّ خبير بالمذاهب الإسلامية .
إنه يذكر أن المشبهة زادوا عن التشبيه المعروف عنهم قولهم في القرآن إنه أزل
قديم ، حتَّى الحروف والأصوات والرقوم (الكتابة) المكتوب بها . وَيَرَوْنَ
أن ما بين دَفْتَيِ المصحف هو كلام الله ، أنزله إلى رسوله على لسان الملك جبريل ،
فهو في اللوح المحفوظ ، وهو المكتوب في المصاحف ، وهو الذي نسمعه من القُرَّاء
في كل حين ، وهو الذي سَيَسْمَعُهُ في الدار الأخرى المؤمنون وهم في الجنة من الله
ذاته بغير حجاب ولا واسطة .

أما كيف ذهبوا إلى هذا المذهب الذي يجعل من هذه الأصوات التي نسمعها
من القُرَّاء للتوراة والإنجيل والقرآن ، هذه الأصوات التي يتلفظ بها من أراد
من الناس وتذهب مع الرِّيح بعد النطق بها ؛ كلاماً أزلياً قديماً ؟ لا شيء ، إلا
أنهم استَوْحَوْا ، كما قلنا ، القرآن نفسه . حقاً ، القرآن يقول : « وَكُتِبْنَا لَهُ
[لموسى] فِي الْأَلْوَحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ »^(١) . وذلك
معناه أن ما كُتِبَ لموسى عليه السلام من التوراة هو كلام الله ، وذلك المكتوب

(١) قرآن ٧ : ١٤٥ (الأعراف - مكية) .

هو الذى نسمعه من القارئ حين يَتْلُوا التوراة ؛ ويقول فى موضع آخر : « وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ^(١) » . ومن البديهي أن المُشْرِك الذى يَسْتَجِيرُ بمسلم لن يَسْمَعَ منه إلا هذا الكلام الذى نقرؤه ، والذى عَبَّرَ عنه هذه الآية بأنه « كلام الله » ؛ ويقول أيضا ، وهو أَصْرَحُ مما سبق ، : « إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ، فى كتابٍ مَكْنُونٍ ، لا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ، تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ^(٢) » . ومعنى هذا ، كما هو واضح ، أن هذا المكتوب فى المصحف ، والذى نقرؤه ونَسْمَعُهُ من القُرَّاء كل حين ، هو كلام الله ، فيكون قديما مثله . هذه الآيات مضافا إليها أخرى أمثالها ، كانت مصدر الوحي الذى أوحى للمشبهة بمذهبهم ، وقدم لهم الدليل عليه . أى على أن القرآن ، حتى حروفه وأصواته كما قلنا ، قديم ^(٣) .

بل إن بعض هذه الفرقة زاد فى الغلو فذهب إلى أن جلدة المصحف التى تضمه وكذلك الغلاف الذى يوضع فيه ، كلاهما كذلك أزلي قديم ! كما ذهب آخرون إلى أن المادة ، التى كُتِبَ بها القرآن (الحبرُ مثلا) فصار حروفاً وكلمات ؛ هو بعينه كلام الله ، وصار قديما بعد أن كان حادثا ^(٤) ! ولا ندرى علامَ اسْتَنَدَ هؤلاء الغلاة فى هذا الرأى الذى لا يقبله عقل ، والذى لا يشير إليه قرآن أو حديث !

ب — وعلى الضد من مذهب المشبهة بأن القرآن ، حتى الحروف والأصوات قديم أزلي ، ذهب المعتزلة إلى أنه حادث مخلوق ، ككُلِّ شَيْءٍ فى الوجود ما عدا

(١) نفسه ٩ : ٦٠ (التوبة — مدنية) .

(٢) نفسه ٥٦ : ٧٧ — ٨٠ (الواقعة — مكية) .

(٣) الشهرستاني (الملل والنحل — كريشون) ١ : ٧٨ — ٧٩ .

(٤) التفਤازانى (المقاصد) ٢ : ٧٤ ؛ الإيجى (المواقف) ص ٢٩٣ .

ذات الله وحدها . ولم يَفسَرْ عليهم ، هم أيضاً ، بطبيعة الحال الاستدلال لمذهبهم من القرآن . نقول « الاستدلال » دون « الاستيحاء » ؛ لأننا نرى — كما كرنا ذلك من قبل — أن المعتزلة كوتوا في أغلب الأمر مذهبهم في مشاكل علم الكلام المعروفة ، مُستفيدين مما عرفوا من فلسفة الأغريق ، ثم راحوا بعد هذا يلتصون الأسانيد والأدلة من القرآن .

ذهب المعتزلة إلى أن القرآن ، ويريدون به ما نسمع من الأصوات والكلمات والتعبيرات ، حادث مخلوق ، كان بعد أن لم يكن ، وذلك آية الحدوث ، والحادث لا يقوم بذات الله تعالى . ومع هذا ، فالمعتزلة لا ينكرون بحال أن الله القديم الأزلي متكلم ، ولكنهم يرون أن معنى أنه « متكلم » أنه خلق الكلام في بعض الأجسام المخصوصة : اللوح المحفوظ ، وجبريل ، والرسل عليهم السلام^(١) . والذي جرَّ المعتزلة إلى هذا الرأي في كلام الله هو ما سبق أن أدام إليه العقل من نفي صفات العلم والقدرة والإرادة ونحوها عن الله ، وذلك حذراً من القول بوجود كائنات قدماء مُتَعَدِّدين ، ومن نفي صفات السَّمْع والبصر والكلام لكونها من عوارض وسمات ما يكون جسماً^(٢) . وكل هذا وذاك تطبيقياً للأصل الأول من أصولهم الخمسة ، التي لا يستحقُّ أحد منهم وصفَ الاعتزال حتى يقول بها جميعاً ، وهي : التوحيد ، العدل ، الوعد والوعيد^(٣) ، المنزلة بين المنزلتين^(٤) ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٥) .

(١) التفتازاني (المقاصد) ج ٢ : ٧٤ ؛ الإيجي (المواقف) : ٢٩٣ و ٢٩٤ .
 (٢) ابن خلدون (مقدمة) ، طبعة مصر ص ٣٦٨ ؛ التفتازاني (المقاصد) ج ٢ : ٥٤ .
 (٣) معناه وجوب أن يحقق الله ما وعد به من ثواب الخير وعقاب الشرير .
 (٤) معناه أن المؤمن العاصي هو في منزلة وسط بين المؤمن المطيع والكافر ، أي هو فاسق لا مؤمن ولا كافر .
 (٥) الخياط (الانتصار) ص ١٢٦ ؛ وانظر أيضاً الشهرستاني (مصر الخانجي) ج ١ ص ٥١

ويستدلُّ المعتزلة بقوله تعالى (٣٩ : ٢٣ الزمر - مكية) : « الله نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا » الآية ، فيقولون إنه تعالى وصف القرآن بكونه حادثاً في هذه الآية وفي آيات كثيرة أخرى (مثل ٤ : ٨٧ : ومن أَصْدَقُ مِنْ اللَّهِ حَدِيثًا) ؛ والحديث لا بُدَّ أن يكون حادثاً^(١) . وبقوله (٣٢ : ٢ السجدة - مكية) : « تنزيل الكتاب لا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ » . فيقولون إن الله وصف القرآن بأنه تَنْزِيلٌ وَمُنْزَلٌ ، وهذا الوصف يُشعرُ بالتَّصْنِيفِ والتَّغْيِيرِ من حال إلى أخرى ، الأمر الذي يدل على الحدوث ، فوجب إذاً أن يكون القرآن حادثاً^(٢) . ويقولون (٢١ : ٢ الأنبياء - مكية) « ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ » ، وهذا صريح في أن القرآن مُحَدَّثٌ . ولهذا يقول الزمخشري في تفسير هذه الآية : « بَأَن يُجَدِّدَ اللَّهُ لَهُمُ الذِّكْرَ وَقْتًا بَعْدَ وَقْتٍ ، وَيُحَدِّثُ لَهُمُ الْآيَةَ بَعْدَ الْآيَةِ وَالشُّورَةَ بَعْدَ الشُّورَةِ »^(٣) . وبقوله خطاباً لموسى عليه السلام (٢٠ : ١٢ - ٤٧ طه - مكية) : « إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِي الْمُقَدَّسِ طُوًى » إلى آخر الآيات ؛ فيقولون إن هذا الخطاب من الله لرسوله موسى دليل على أن كلام الله ليس أزلياً قديماً ، وإلاً لكان الله قد خاطب موسى بهذا الكلام قبل وجوده ، ومعلوم أن هذا كان يكون عبثاً وسفهاً يَجِلُّ الله عنه^(٤) . وبقوله (١٧ : ٨٦ الإسراء - مكية) : وَلَسْنَا لَنُذْهِبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ؛ فَيَرَوْنَ أَنَّ الَّذِي يُمْكِنُ أَنْ يَذْهَبَ وَيَزُولَ مِنَ الْوُجُودِ يَسْتَحِيلُ

(١) الرازي (تفسير) - ٥ : ٤٢٧ .

(٢) نفسه - ٤ : ٤٩٤ .

(٣) الزمخشري (الكشاف) - ٣ : ٢ .

(٤) الرازي (تفسير) - ٤ : ٤١٢ .

أن يكون قديماً ، بل لا بُدَّ أن يكون حادثاً^(١) ؛ لأن ما جاز عدمه هو الممكن المحدثُ ، لا الضروري القديم : وأخيراً ، من باب التمثيل ، بقوله (٦ : ١٠٢ الأنعام — مكية) : « ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ » ؛ هذا الاستدلال هو من ناحية عامة ، لأن المعتزلة يقولون هنا إن هذه الآية تدل على أن الله تعالى هو خالق « لكل الأشياء » ، والقرآن شيء من الأشياء طبعاً ، فوجب أن يكون مخلوقاً كسائر الأشياء الأخرى^(٢) .

هكذا ، يستدل المعتزلة بهذه الآيات على ما ذهبوا إليه من أن القرآن محدثٌ مخلوق لله تعالى ، وليس أزلياً قديماً مثله ، وإلا لكان هناك قدماء أكثر من واحد ، وذلك ما يُنافي التوحيد الكامل الذي هو الأصل الأول من أصول مذهبهم الخمسة . وإن لم أن يُضيفوا إلى هذه الآيات كثيراً من أمثالها ، التي جاء فيها ذكر القرآن بأنه مُحدثٌ أو بما يفيد الحدوث . إذاً ، ماذا سيكون موقف خصومهم الأشاعرة ، أو أهل السنة عامة ، بالنسبة للمشكلة في ذاتها أولاً ، ثم بالنسبة لهذه الآيات وتأويلها ثانياً ؟

موقف الأشاعرة هو الموقف الوسط بين غُلُوِّ الحنابلة من المشبهة من جانب حين قالوا بقديم القرآن حتى الحروف والأصوات إلخ ، وغُلُوِّ المعتزلة من جانب آخر ، حين ذهبوا إلى حدوث القرآن من كل نواحيه . إن الأشاعرة نظروا فيما استند عليه كل من الفريقين من أسانيد وأدلة ، وَوَزَنُوا ذلك بميزان دقيق من العقل والإنصاف ؛ فَبَيَّنَ لهم أن الحق أن يقولوا كما قال الأولون (الحنابلة من المشبهة) بأن القرآن قديم ، ولكنه ليس هو ، كما ذهبوا إليه ، الحروف والكلمات

(١) نفسه - ٤ : ٢٧٩ .

(٢) نفسه - ٣ : ١١٨ .

المكتوبة والأصوات التي نسمعها من القراء . إنما هو ، أى القرآن القديم ، كلام الله القائم بذاته ، ما تقرأه في التوراة والإنجيل والقرآن ليست إلا دلائل عليه . كما وافقوا الآخريين (المعتزلة) في أن الكلام المؤلف من الحروف والكلمات والأصوات على ما نعرف من الترتيب في القرآن حادث ، ولكن هذا كله ليس هو القرآن محل النزاع . القرآن محل النزاع هو كما قلنا — هكذا يقول المعتزلة — المعنى النفسى القائم بذات الله ، وهو قديم لا ريب فيه ، وذلك للاتفاق بين المتكلمين على استحالة أن يقوم شيء حادث بذات الله تعالى .

بهذا رأى حكم الأشاعرة ، على ما نعتقد ، اللغة والعقل والنقل ، وخلصوا من شُبهة القول بخلق القرآن بصفة عامة كما هو رأى المعتزلة ، أو بقدمه وقدم كل ما يتصل به حتى الجملدة والغلاف ! كما ذهب إليه المشبهة .

هذا هو موقف الأشاعرة ، فيما يتصل بالمشكلة نفسها ، ونجده في كتب علم الكلام التى بأيدينا ، والتي تُدرس حتى الآن بجامعة الأزهر^(١) . كما نجد أيضاً للأشعرى نفسه ، في بعض مؤلفاته الهامة^(٢) وكما نقل عنه الشهرستاني^(٣) ، والغزالي أيضاً^(٤) .

أما موقف الأشاعرة بالنسبة لما استدلل به خصومهم المعتزلة من آيات دالة في رأيهم على حدوث القرآن ، فمن الممكن أن نُلخصه في كلمة واحدة : تأويل

(١) انظر مثلاً الإيجي (المواقف) ص ٢٩٤ ؛ التفتازانى (المقاصد) ص ٢ : ٧٤ وما بعدها

(٢) الأشعرى (مقالات) ص ٢٩٢ ؛ مهران (عرض) ص ٤٩ رقم ١١٠ = ص ١٢٠ من

« مستخرج » عن ابن عساكر ، و ص ١١٣ منه .

(٣) الشهرستاني (الملل والنحل — كريتون) ص ١ : ٦٨ .

(٤) الغزالي (الاقتصاد) ص ٥٣ وما بعدها .

هذه الآيات جملة أو تفصيلاً بما يتفق ومذهبهم الذى نحب أن نحدد مرة أخرى هكذا : القرآن ، بمعنى الكلام النفسى القائم بذات الله ، قديم ، والحادث هو الكلمات التى كُتِبَ بها ، والأصوات التى نسمعها من القراء تعتبر دلائل عليه .

مثلاً ، فى آية الأنبياء (٢: ٢١) : « ما يأتيهم من ذِكْرِ من ربهم مُخَدَّثٌ » ، وفى آية النساء (٤ : ٨٧) : « وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا » ، يرى الأشاعرة أن المراد بالقرآن هنا الذى عُبرَ عنه بالذِّكْر والحديث ، والذى تدلُّ هاتان الآيتان على حدوثه ، هو الكلمات والحروف والأصوات التى هى دلائل على القرآن الذى هو كلام الله النفسى القائم بذاته تعالى ، وهذا هو القديم بلا ريب وبلا خلاف من إنسان^(١) وفى آية الإسراء (١٧ : ٨٦) : « وَلَيْتَ شِئْنَا لَمَذْهَبِنَّ الَّذِي أُوْحَيْنَا إِلَيْكَ » ، يَرَوْنَ (الأشاعرة دائماً) أن المراد بهذا « الإذهاب » ، الذى يتكلم الله عنه ، هو إزالة العلم بالقرآن من قلوب عارفيه ، وإزالة النقوش الدالة عليه من المصاحف .^(٢) وفى خطاب الله لموسى (١٢: ٢٠) وما بعدها) بقوله : « إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ الْخ » ، يذهبون إلى أن كلام الله لم يكن يُوصَفُ فى الأزل بأنه أمر أو نهى ، إذ لم يكن موجوداً أزلاً من كان يتوجه إليه الأمر والنهى ، أو أنه قد يكون كذلك ، أى كان يُوصَفُ فى الأزل بأنه أمر ونهى كما يُوصَفُ بذلك الآن ، ثم استمر هكذا إلى أن وُجد المأمور والمنهى بهذا الكلام^(٣) وأخيراً ، يذهب الأشاعرة فى آية الأنعام (٦ : ١٠٢)

(١) الرازى (تفسير) ٤ : ٤٨٨ : ٤ : ٢٠٣ - ٥٠٤ .

(٢) نفسه ٤ : ٢٧٩ .

(٣) نفسه ٤ : ٤١٢ .

«ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»، إلى أن هذه الآية، وإن كانت تدل حَسَبَ نَصِّهَا العام على أن كل شيء مخلوق، يجب أن تُخصَّص مع هذا بما عدا القرآن بمعنى الكلام النفسى. وذلك لأن الأدلة قد قامت على أن صفات الله قديمة، وعلى أن كلامه قديم كذلك لأنه صفة من هذه الصفات ^(١) فيكون المعنى المراد من الآية هو: الله هو الخالق لكل شيء ما عدا القرآن، لأنه لا يمكن أن يكون مخلوقاً مادام هو صفة من صفات الله.

وهكذا، يَخْلُصُ للأشاعرة مذهبهم في قدم كلام الله، كما خَلَصَ لهم من قبل مذهبهم في جواز رؤيته، وإن كانوا اضطربوا — كما رأينا — إلى تأويل القرآن حسب هذا المذهب. على أن هذا، أى طريق التأويل، هو الطريق الذى سَلَكَه كل فريق من المتكلمين أو الفلاسفة حين أراد استيحاء مذهبهم من القرآن، أو الاستدلال عليه — بعد أن كوَّنه بتفكيره — منه، باعتبار القرآن هو الكتاب والخير المشترك بين المسلمين جميعاً.

إلا أننا نلاحظ هنا أخيراً، قبل أن ننتقل إلى الفصل التالى، أن تأويل الأشاعرة للآيات التى خاطب بها الله موسى عليه السلام، كما جاء فى سورة طه (٢٠ : ١٢ وما بعدها)، ليس من السهل أن يستريح العقل إليه على ما نرى. إنه يكون من العبث حقاً، كما رأى المعتزلة، أن يخاطب الله فى الأزل شخصاً غير موجود لأنه لم يكن خُلِقَ بعد، فضلاً عن أنه لا حاجة لشيء من هذا مطلقاً. إن العقول أن يكون الله قد تكلم بما خاطب به موسى حين وُجِدَ هذا فعلاً فى العالم، وحين جاء أو ان الحديث معه ليُجعله رسولاً لأُمته. وقد يكون الأقرب

(١) نفسه ٣ : ١١٨ .

للعقل ، إن أَصَرَ الأشاعرة على تأويل هذه الآيات لتتفق ومذهبهم ، أن يقال إن هذا الخطاب من الله لرسوله موسى يجب أن يؤخذ على أنه مجاز وتمثيل للحالة التي فهمها موسى بإفاضة الله عليه رسالته . كما هو الشأن مثلاً في قصة الخلق وحديث الله مع الملائكة ثم مع إبليس ، وكما هو الشأن كذلك فيما كان من تَضَرُّع من آدم لله بعد أن أكل من الشجرة المحرمة حتى تاب الله عليه .

أمّا تأويلهم لآية الإسراء الخاصة بقُدرة الله على إذهاب وإزالة ما أوحاه إلى رسوله محمد من القرآن إن أراد ، بأن المراد إذهاب ما يدل عليه من الكتابة في المصحف والعلم به في الصدور والقلوب ، فهو تأويل معقول مقبول . ذلك بأن القرآن ، بمعنى الكلام النفسى القديم كان موجوداً بلا ريب قبل أن يوحى به إلى محمد ، وقبل أن يُكْتَبَ في المصحف طبعاً ، وكان محمد لا يعلم شيئاً منه ، إذ لم يَعْلَمْ به إلا بعد أن تَلَقَّاهُ وحياً من جبريل . إذاً ، التَّهْدِيدُ بأن الله قادر على إذهاب ما أوحى به إليه يكفي في أن يكون تهديداً ، تُخَافُ عاقبته ، أن يكون تهديداً بإزالة الدلالات الحادثة التي دَلَّتْ على وجود هذا القرآن القديم ، فيعود الرسول جاهلاً به كما كان أول الأمر قبل الوحي .

وكذلك تأويلهم لآية الأنعام الخاصة بأن الله هو خالق كل شيء ، بإضافة قيدٍ يجعلها مخصوصة بما عدا القرآن القديم غير المخلوق ، فهو تأويل معقول مقبول أيضاً فيما نرى . ذلك بأن سياق هذه الآية ، أو بعبارة أدقّ الآيتين السابقتين لها ، هما في نفي الشركاء عن الله تعالى وبيان أنه وحده هو مُبْدِعُ السموات والأرض فكيف يكون له بعد ذلك شركاء ! وإذاً يكون معنى هذه الآية أن الله هو خالق كل شيء مما يصح ويمكن أن يكون مخلوقاً ، أى من العالم الذى

نحسُّ ونشاهد مثلاً ، فهو وحده المستحق للعبادة كما تقول نهاية الآية موضوع التأويل نفسها ، ويُعزِّز هذا الرأي الذى نراه فى هذا التأويل قول القرآن فى موضع آخر (١٣ : ١٦ الرعد مدنية) : « قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ! قُلْ اللَّهُ ، قُلْ أَفَاتَخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا ! قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ ، أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ ! أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ ! قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ » ! إن هذه الآية — وهى صريحة بنصّها فى أن الأمر يتعلق بما جعل المشركون لله من شركاء له فى العبادة مع أنهم لم يخلقوا شيئاً ما — تدلُّ على أن قول الله فيها : « اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ » يُراد به هذا العالم : سماؤه ، أرضه ، وما بينهما ، لا القرآن أيضاً كما يريد أن يفهم المعتزلة أو بعضهم نُصرةً لمذهبهم . وإذا ، يكون من المعقول والمنطق أن تحمل على آية الرعد هذه آية الأنعام ، ويكون كُلُّ من هاتين الآيتين لا دلالة فيهما على حدوث للقرآن .

الفصل الرابع

العدالة الإلهية

عرفنا في الفصل الذي سبق كيف اختلف المسلمون وتفرقوا فِرَقًا مختلفة في فهمهم أو تصوّرهم لله : ذاته وصفاته ، تبعاً لاختلافهم في فهم ما يتّصل بذلك من القرآن والحديث وتأويله . والآن سنعرف في هذا الفصل كيف كان الأمر كذلك فيما يختص بتصوّرهم لمدى قُدرة الله وعموم خالقيته ، ولكماله وعدالته ، وفيما يتّصل بهذا وذاك من العلاقة بينه وبين الإنسان .

هل الله عامّ القدرة والخالقية ، فهو يخلق كل ما يصدّر عن المرء من عمل حتى ما كان معصية وشرّاً ؟ أو الله لكماله مُنزّه عن خلق الإثم والشر ، والإنسان حرّ في اختياره وإرادته لأعماله ؟

وهل الله يهdy من يشاء ويُضِلُّ من يشاء ، ولا يُسْئَلُ في ذلك عما يفعل ؟ أو أنه ليس لنا أن ننسب لله إغراء أحد وإضلاله ، وإلا كان هذا مما لا يتفق والعدالة . . .

وأخيراً ، هل عدالة الله التي وصف نفسه بها والتي نُقِرُّ بها له ، توجب تحقيق ما وعد به من ثواب المطيع ، وأوعد من عقاب العاصي الشرير ؟ أو أن له ، لأنه مطلق الإرادة وتام القدرة وعظيم الرحمة ، أن يعذب من يشاء ولو كان مؤمناً خَيْرًا مطيعاً ، وأن يغفر لمن يشاء ولو كان شريراً عاصياً ؟

هذه المسائل التي تساءلنا عنها ، وما قد يتّصل بها من قُرْبٍ أو بُعْدٍ من مسائل

أخرى ، هي ما تكون هذا الفصل ، وبه ينتهى بحث ما أردنا من أمّهات المشاكل الفلسفية ؛ هذه المشاكل التى ، بعد أن أثارها القرآن ، كان القرآن نفسه مصدر الوحي فى حلّها ، أو عماد الاستدلال عليها ، وهى وإن كانت جميعها ترجع إلى فهم أو تصور عدالة الله وعلاقته بخلقه ، إلا أنه يحسن — توفيةً للبحث — أن نسير فى بحثها هكذا :

- ١ — العمل بين الله والإنسان .
- ٢ — الإضلال والهداية .
- ٣ — العدالة والجور أو الوعد والوعيد .

١ — العمل بين الله والإنسان

قبل الحديث عن أثر القرآن أو دوره فيما كان من مذاهب مختلفة فى هذه المشكلة ، نرى من الخير ، إن لم نقل من الضرورى ، أن نشير إلى أن الخلاف فيها يرجع من بعض النواحي إلى الخلاف فى تصور ما يجب لله من كمال ، وما يمكن أن يحُطّ من هذا الكمال . ثم بعد هذا ، من الخير أيضاً أن نذكر بإجمال المذاهب الكلامية فى المشكلة موضع البحث ، ليمكننا أن نرى أثر القرآن فى تكوين هذه المذاهب أو فى الاستدال عليها .

- ١ — يرى أهل السنة أنه كما أن علم الله شامل لجميع المعلومات ، وإرادته عامة لجميع ما يكون ، فكذلك قدرته عامة فى جميع المقدورات الخير والشر على السواء^(١) ومعنى هذا أنه لا يجرى فى العالم العلوى أو السفلى ، عالم الملائكة

(١) الأسفرايينى (تبصير) ص ١٠١ .

أو الإنسان أو الحيوان أو الطبيعة ، عملٌ مَّا إِلَّا بإرادته وقدرته . فهو قادر على كل شيء ، وأى من خلقه لا قدرة حقيقية له بجوار قدرته .

على أنه نُقِلَ عن بعضهم أنه قال ، بصدد ما يصدر عن الإنسان من عمله : « إن قدرة العبد تؤثر بِمَعِينٍ »^(١) . ومعنى هذا أنه يرى أن لقدرة العبد الخاصة أثراً فيما يكون عنه من أعمال ، وإن كانت تحتاج في هذا إلى أن تنضم لها — كَعَوْنٍ لا بد منه — قدرة الله أيضاً . والأشعرى نفسه ، وإن كان يرى أن المرء يُحسُّ من نفسه قدرته على أن يفعل أو يترك ما يشاء ، يذهب إلى أنه في حالة صدور الفعل فإن الله هو الذى يخلق الفعل وقدرةً للعبد على إصدار ذلك الفعل ، وأنه عند التحليل الأخير لا تأثير ألبتة لقدرة المرء^(٢) : ومن ثمَّ نجد الرازى يُعطى للمسألة الثالثة والعشرين من « كتاب الأربعين في أصول الدين » هذا العنوان الذى يكفى في الدلالة على مذهبه : « لا يخرج شيء من العدم إلى الوجود إلا بقدرة الله تعالى »^(٣) .

وأهل السنة حين أثبتوا للإنسان أثراً فيما يكون عنه من أفعال ، وحين جعلوا مع هذا لقدرة الله الأثر الأول والأخير في هذه الناحية ، حتى يوفقوا بين تصور الله القادر على كل شيء والذى يتصرف فينا وفي أعمالنا كما يريد ، وبين ما يحسه كل منا من أنه في إمكانه وقدرته أن يفعل أو يترك هذا الأمر دون ذاك — أهل السنة هؤلاء ، لم يَفُتُّهم أن لخصومهم — المُجْبِرَةِ الذين ذهبوا إلى أنه لا أثر مطلقاً لقدرة العبد ،

(١) الرازى (الأربعين) ص ٢٢٧ .

(٢) نفسه ص ٢٢٨ .

(٣) نفسه ص ٢٣٧ .

والمعتزلة الذين يرون أن لقدرة العبد كل الأثر في أعماله — أن يقولوا لهم بأن هذا الرأي منهم يؤدي إلى أن تؤثر قدرتان (قدرة الله و قدرة العبد) على مقدور واحد ، وهذا ما لا يقبله العقل لأن اجتماع مؤثرين على أثر واحد محال ، كان لا بد لأهل السنة إذاً أن يتجنبوا هذه المشكلة العارضة ، أو أن يجدوا لها حلاً ، وهذا الحل هو ما ذهبوا إليه من إدخال فكرة « الكسب » في عمل الإنسان . حقيقة ، إنهم قالوا إنه لا يمكن إنكار أن الله قادر على كل شيء ، وإلا لما كان إلهاً ، ولشاركه بعض مخلوقاته في سلطانه وبعض خصائصه ، ولا يمكن من ناحية أخرى إنكار اللبس المحس من أن للمرء نوعاً من الإرادة لأعماله والقدرة عليها . وإذا ، فما دام الله هو الخالق لكل شيء بنص القرآن ، فهو الذي خلق الإنسان ويخلق أيضاً ما يكون عنه من عمل ، كما يخلق كذلك هذا « النوع من القدرة » الذي يحسّه على أعماله ؛ وإذا مرة أخرى ، فهذا « النوع من القدرة » يمكن أن نسميه « كسباً » لأن الله نفسه أطلق في القرآن اسم « الكسب » على أعمال العباد^(١) . وتكون النتيجة أن العقل ، في رأى أهل السنة ، لا يرى من المحال أن يصدر الفعل الواحد بتأثير الله (باعتبار الخلق للعمل منه) والإنسان (باعتبار الكسب لهذا العمل منه) معاً على هذا النحو .

ولكن ، لنا أن نقول بأنه من الحق أن القرآن فيه ما يدل على صحة إطلاق لفظ الكسب على أعمال الإنسان^(٢) ، وأن « الكسب » هذا معناه ما يعمل به الإنسان . غير أن هذا « الكسب » الذي يرى الأشاعرة أو أهل السنة عامة

(١) الفزالي (اقتصاد) ص ٤٣ و ٤٤ .

(٢) مثلاً قوله البقرة (٢ : ١٤١) « تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم » ؛ وقوله

(٦ : ٣) : « يعلم سرهم وجههم ويعلم ما تكسبون » .

أنه من العبد ، ولكنه مخلوق مع هذا حين العمل مع العمل نفسه ، ليس له أى قيمة حَقَّة ، بمعنى أن هذا لا يجعل للإنسان وقدرته أثراً حَقّاً فى إصدار الفعل ، مادام الكل (الفعل وقدره العبد المسماة « بالكسب » — يخلقه الله وحده ، ولأن فكرة « الكسب » هذه فكرة غامضة خفية اضطرَّ الأشاعرة إليها لحل مشكلة العمل بين الله والإنسان ، إلا أنها لا تُقْنِع العقل غير المتعصب لمذهب خاص ، جاء فى المثل : « أخفى من كسب الأشعري » دلالة على أن هذا الشيء مضرب المثل خفى لا يكاد يُذكر أو يُفهم .

ب — إذا كان هذا هو مذهب أهل السنة أو الأشاعرة ، فما هو مذهب المعتزلة ؟ إن هؤلاء ، وقد قدَّروا أن « العدل » الإلهي وهو فى المرتبة الأولى من الأهمية من أصول مذهبهم الخمسة ، يتفقون جميعاً على أن أفعال العباد مخلوقة لهم ؛ فكل إنسان حرٌّ يعمل ما يشاء ويترك ما يشاء ، ليس الله خالقاً لشيء من أفعالهم ، بل ولا قادراً على خلق شيء منها^(١) . ومعنى هذا ، بِلَغَةٍ أدنى للأدب فى حق الله تعالى ، أن الله جعل لقدرته حدوداً لا تتعداها ، فهى لهذا لا تتعلق بشيء من أفعال العباد بنفى أو إيجاد ، أى أن هذه الأفعال خارجة عن نطاق قدرة الله وصلاحياتها .

والذى جعل المعتزلة ينفون هذا الموقف فى هذه المشكلة هو ، على ما نعتقد ، ما رأوه ثابتاً بالعقل والقرآن من أن الله سيحاسب كُلاً على ما يفعل ، وما رأوه عادلاً من ناحية أخرى من أن الله « عادل » لا يجازى إلا على ما كان يستطيع العبد أن يفعله من خير ولم يفعله ، وما كان يستطيع أن يتركه من شر وعمله ؛ فانتهاوا

(١) الأسفرايينى (تبصير) ص ١٣٨ « وانظر أيضاً الغزالي (اقتصاد) ص ٤١ .

من هذا وذلك إلى أن أفعال الإنسان لا تتعلق قدرة الله بشيء منها ، بل كلها من خلق الإنسان نفسه بكامل حريته واختياره ، وإلا لكان الأمر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب باطلاً وظلماً لا يليق بالله الذي يتعالى عن الظلم كما هو معروف من القرآن^(١) .

واعتبار آخر جعل المعتزلة يقررون حرية المرء في أعماله وعدم تداخل قدرة الله فيها . إنهم ، كسائر الفرق الإسلامية ، يعتقدون السكّال لله ، بل إن كمال الله فوق كل كمال يمكن أن يتصوره عقل الإنسان . وإذا ، فالكمال إلى أبعد غايات السكّال ، والخير إلى أبعد ما يمكن أن يتصور من الخير ، لا يمكن أن يكون قادراً أو مُريداً لخلق القبيح والشر والإثم الذي يزخر به العالم منذ أول عهده بالوجود حتى الآن ؛ وإلا لاستلزم ذلك — كما يقول النظام أحد رؤساء المعتزلة^(٢) — أن يكون الله جاهلاً لا يعرف أن هذا قبيح ، أو في حاجة إلى فعله مع معرفته بأنه قبيح ، وكل ذلك محال في حق الله تعالى^(٣) ، الله السكّال والعليم والغنى عن كل ما هو من هذا القبيل .

وليس الخلاف في هذه المسألة بين المتكلمين الأشاعرة والمعتزلة فحسب ، بل هناك فرق أخرى لكل منها مذهبها الخاص فيها . نجد مثلاً الجبرية من المتكلمين يذهبون إلى إنكار قدرة العبد إنكاراً تاماً كما سبق أن أشرنا إليه^(٤) ؛ ومعنى هذا إفناء ذات العبد أمام ذات الرب ، ليخلص لهم قدرة الله المطلقة . وقد نسيت هذه الفرق أن في هذا هدماً لمبدأ المسؤولية والجزاء ، إذ كيف يصح لله أن يجازي

(١) الرازي (الأربعين) ص ٢٣٣ .

(٢) هو إبراهيم بن سيار النظام المتوفى نحو عام ٢٣١ هـ ؛ ٨٤٥ م .

(٣) الرازي (الأربعين) ص ٢٤٢ ؛ وانظر أيضاً الرازي (محصل) ص ١٣٠ .

(٤) انظر ما سبق ص ٥٦ .

الإنسان على شيء لم يكن لقدرته أثر أو حُرِّيَّة أو قدرة على فعله أو عدم فعله ! كما
فات هذه الفرقة أيضاً أن المرء منا يفرق بلا ريب بين حركته الاضطرارية
الصادرة مثلاً عن لمسه سِلْكاً مُكْهَرَباً ، وبين حركته حراً مختاراً^(١) . وغير
الجبرية هؤلاء نجد ، من غير المتكلمين ، الفلاسفة الذين يذهبون إلى حرية العبد
في أفعاله وقدرته عليها كالمعتزلة كما هو معروف .

ح — والخلاصة هي أن مشكلة الفعل بين الله والإنسان كان بسببها في صدر
الإسلام أربعة مذاهب :

١ — القَدَرِيَّة ، مَعْبَدُ الْجَهَنَّمِيِّ وَشِيعَتُهُ ، الذين ذهبوا إلى أن الإنسان هو
الذي يَقْدِرُ أعمال نفسه يَعْلَمُها ، ويتوجه إليها بإرادته ، ثم يُوجِدُها بقدرته . أى
أن الله تعالى لا يُقَدِّرُ هذه الأعمال أَوْلاً ، ولا دخل لإرادته أو قدرته في وجودها ،
ولا يَعْلَمُها إلا بعد وقوعها .

٢ — الجبرية ، جَهَنَّمُ بْنُ صَفْوَانَ التِّرْمِذِيُّ وَشِيعَتُهُ ، الذين ذهبوا إلى
الطرف الآخر في الغُلُوِّ ، فرأوا أن الله قَدَّرَ أَوْلاً أفعال العباد ، وأوجدتها على
يدى العبد بقدرته وحده . وكان من ذلك أن صارت قدرة العبد مُعْطَلَةً لا أثر
لها مطلقاً .

٣ — وبين هذين الطرفين الغاليين المتقابلين نرى المعتزلة ، وَيُسَمَّوْنَ أَيْضاً كما
نعلم بالقَدَرِيَّة . إنهم يرون أن الله علم وقدر كل شيء أَوْلاً ، سواء أكان فعله
أو فعل العباد ؛ لكن أفعال نفسه هي التي يريدُها ويوجدُها على وَفْقِ الْعَالَمِ الْأَوْلى ،

(١) وانظر الفزالي (اقتصاد) ص ٤١ .

وكلها خير ، فهو لا يخلق للشر بحال ؛ أما أفعال الإنسان فلا يريد الله أن توجد أو ألا توجد ، ولا يخلق شيئاً منها بقدرته سواء في ذلك خيرها وشرها ، بل إنه فوّض الأمر فيها للإنسان يفعل ويترك ما يشاء بقدرته المُستقلّة ، وإن كان الله يعلم طبعاً أزلاً ما سيكون منه ومجازيه عدلاً — لما منحه من حرية — عليه .

٤ — وأخيراً أهل السنة أو الأشاعرة الذين حاولوا أن يكونوا وسطاً بين الجبرية وبين المعتزلة ، كما حاول هؤلاء المعتزلة أن يكونوا وسطاً بين الجبرية وبين القدرية . ومحاولة الأشاعرة ، التي لم تنجح في رأينا ، تقوم على إثبات شيء من التأثير للإنسان في إيجاد الفعل ؛ بالذهاب إلى فكرة « الكسب » كما رأينا منذ قليل^(١) .

هذه إشارات إلى مذاهب المتكلمين في هذه المشكلة ، تقدّمنا بها لنستطيع أن نبين أثر القرآن في تكوينها ، أو في الاستدلال لها ، وهذا ما سنحاوله الآن . إلا أننا لن نتكلم بصفة خاصة عن مذهب الجبرية ، الذي لا نرى كبير فرق بينه وبين مذهب أهل السنة الأشاعرة^(٢) ، ولا عن مذهب القدرية الأولين أصحاب معبد الجهنّي الذين انحرفوا به عن الإسلام كثيراً فلا مُستند له من القرآن طبعاً .

أما الأشاعرة أو أهل السنة عامة ، فقد صدّروا في مذهبهم عن تصوّر الإله على أنه وحده هو القادر على كل شيء ، من خير أو شر ، جميل أو قبيح . وإلا ، لو خرج شيء في العالم عن قدرته ، لكان إلهاً عاجزاً ، وكان بعض خلقه شريكاً له في الخلق والإيجاد . وإنمّحاه إرادة العبد وقدرته أمام إرادة الرب

(١) وراجع محمد دراز ، المختار في الحديث ، ص ١٧٩ وما بعدها .

(٢) ولهذا سترى المعتزلة يسمونهم بالجبرية ؛ وانظر الرازي (اعتقادات) ص ٦٨ .

وقدرته بعض خصائص الإسلام ، الذي معناه كما نعرف الخضوع والاستسلام . وقد وجد أنصار هذا المذهب كثيراً من الآيات التي تؤيدهم ، ومن ذلك قوله (٣٩ : ٦٢ الزمر — مكية) : « الله خالق كل شيء » ومن أجل هذا نجد أحد هؤلاء الأشاعرة يقول عن المعتزلة ، بعد أن حكى اتفاقهم على أن أفعال العباد مخلوقة لهم : « وقد فارقوا بهذه المقالة لسان الأمة ، فإن الأمة قبلهم كانوا يقولون لا خالق إلا الله ، كما يقولون لا إله إلا الله . وخالفوا أيضاً قوله سبحانه وتعالى (الرعد : ١٦) : « أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ »^(١) . كما يذكر حجة الإسلام الغزالي أن ذهاب المعتزلة إلى أن المرء يخلق أفعاله يُلْزِمُهُ إنكار ما أجمع عليه السلف من أنه لا خالق إلا الله ، كما يُلْزِمُهُ نسبة الخلق إلى ما لا يُحْصَى من المخلوقين^(٢) .

ولأهل السنة بعد هذا أن يستندوا أيضاً إلى قوله تعالى : « قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ، وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ »^(٣) ، وذلك حكاية ردِّ إبراهيم عليه السلام لقومه حين كسَّرَ أصنامهم ؛ على أن تكون « ما » في الآية الثانية اسماً موصولاً ، لا نافية ، فيكون المعنى : كيف تعبدون الأصنام التي تنحِتونها من الحجر أو الخشب مثلاً والله هو الذي خلقكم وخلق أعمالكم التي تعملون !

ومع أنه سيأتي جدل المعتزلة لخصومهم في صدد تأويل هذه الآية وأمثالها ، ليجعلها المعتزلة لا تناقض مذهبهم إن لم تُؤيِّدْهُ ، فإننا نلاحظ أن استدلال أهل السنة بآية : « الله خالق كل شيء » السابقة لا يتفق والسياق . إن ما استدلل

(١) الاسفراييني (تبصير) ص ٣٨ .

(٢) الغزالي (اقتصاد) ص ٤١ و ٤٢ .

(٣) ٣٧ : ٩٥ و ٩٦ (الصافات) .

به هؤلاء هو جزء من هذه الآية فقط ، وهي بتمامها هكذا : « قُلْ مَنْ رَبُّ
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ؟ قُلْ اللَّهُ ، قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ
لأنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا ! قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي
الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ ! أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ !
قُلْ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ » . ونظرة إلى هذه الآية بتمامها ،
بل إلى الآيتين اللتين قبلها ، كافية بأن نجعلنا نفهم أن الأمر هنا ليس مسألة
خلق الله أفعال الإنسان ، أو أن هذا هو الذي يُوجدُها باختياره وقدرته ، بل
الأمر أجلُّ من هذا كله . إن الله يريد بهذه الآية وما قبلها أن يردَّ على الكفار
الذين جعلوا لله شركاء ، فَحَجَّجَهُمْ بما معناه : هل هؤلاء الشركاء خَلَقُوا شيئاً
كما خَلَقَ الله ، فيكون لهم الحق في أن يُعْبَدُوا مثله ! ثم كانت النتيجة أن
أَكْذَبَ الله أن هؤلاء الذين زعمهم الكفار شركاء لله تعالى لم يَخْلُقُوا شيئاً ما ،
وأن الله هو وحده خالق كل شيء ، فهو إذاً وَحْدَهُ الحَرِيُّ بالعبادة .

لا نريد أن نهديم هنا مذهب الأشاعرة في هذه المسألة ، ولكننا نلاحظ
فقط أن هذه الطريقة في الاستدلال بالقرآن ، نعتي اقتطاع آية أو جزء من آية
عن سياقها وتأويلها بما يتفق ومذهب المُسْتَدِلِّ بها ، ليس من الحق في شيء .
الواجب في التأويل للقرآن ملاحظة السِّياق الذي وردت فيه الآية ، وعدم
إكراهها على أن تؤدي وجهة نظر خاصة . ذلك أدنى للحق ، وأليق بالقرآن .

وإذا كان هذا هو موقف الأشاعرة أو أهل السنة بصفة عامة ، وتلك هي
العوامل التي صَدَرُوا عنها ، فإن المعتزلة قد صدروا في رأيهم ومذهبهم إلى ما سبق
أن ذكرناه من أن الإنسان يجب أن يكون له الحرية والقدرة على أعماله ما دام

هو مسئولا أمام الله عنها ، ومن أن الله الكامل لا يليق به ولا يمكن أن ننسب له خلق الشر والقيح . ثم بعد أن كَوَّنَ المعتزلة هذا المذهب الذي أَدَّاهم إليه العقل والنظر ، راحوا يلتمسون له الدليل من القرآن ، وذلك من آيات يؤولونها بحسب هذا المذهب . ولنتنظر الآن بعض هذه الآيات يتداولها الطرفان : الأشاعرة والمعتزلة ، ويؤولها كلٌّ منهما بما يتفق ومذهبه .

١ — مثلاً في قوله تعالى (الأنفال ٨ : ١٧) : « فَمَنْ تَقَتَّلُوا وَلَكِنْ اللَّهُ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُمْ إِذْ رَمَيْتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى » ، وذلك يوم « بدر »^(١) حين قال بعض المسلمين أنا قَتَلْتُ وقال الآخر وأنا فَعَلْتُ ، وحين رمى الرسول وجوه قريش بقبضة من التراب وقال : شأهت الوجوه — نقول في هذه الآية ترى أن الله أضاف القتل والرمي للمسلمين والنبي من جهة ، وله هو نفسه من جهة أخرى . ومعنى هذا ، كما يرى الطبري والرازي من أهل السنة ، أن العبد ليس مستقلاً بفعله ، بل ليس له في هذا الفعل إلا الكسب ، وأما الإنشاء والإيجاد للفعل فله وحده^(٢) . وهنا لم يجد الزمخشري المعتزلي إلا أن يُسَلِّمَ بأنه في هذه الحالة كان رمى الرسول المشركين بقبضة من التراب ليس إلا عملاً رمزياً ، لم يكن يمكن أن يكون له هذا الأثر العظيم لولا أن الرامي حقيقة هو الله ، وكأن الرمية لم توجد أصلاً من الرسول^(٣) . ولكن إن أمكن أن نقبل للزمخشري هذا التأويل فيما يختص بالرمي ، فإنه من غير السهل أن نقبل مثله فيما يختص بالقتل . ذلك بأن

(١) هي أول معركة كانت بين الرسول والمشركون وفيها انتصر المسلمون .

(٢) الطبري (تفسير) ج ٩ : ١٢٧ ؛ الرازي (تفسير) ج ٣ : ٣٧٠ ؛ الأنصاري (فتح) ورقة ٥٦ A .

(٣) الكشف ج ٢ : ١١٩ .

القتل بأشره حقاً المسلمون بشكل عادي ، كما يقع دائماً ، ومع هذا أثبتته الله لنفسه بعد أن أضافه لهم أولاً .

ب — وعندما يستدل أهل السنة ، كما تقدم قريباً^(١) بقوله : « الله خالق كل شيء » في سورة الزمر (٣٩ : ٦٢) على مذهبهم ، نجد مُفسراً معتزلياً (أبو مسلم الأصفهاني (٣٢٢+ — ٩٣٣) يذهب إلى أن الخلق هنا يراد به التقدير لا الإيجاد وهذا أحد معانيه في اللغة . « فإذا أخبر الله عن عباده أنهم يفعلون الفعل الفلاني فقد قدر هو ذلك الفعل ولم يوجد ؛ فيصح إذاً أن يقال إن الله خلقه ، وإن لم يكن أوجده^(٢) » . ونجد بعد الأصفهاني متكلماً معتزلياً آخر يؤول مثل هذا النص من سورة الأنعام (٦ : ١٠٢) بأن نسبة الخلق إلى الله في هذه الآية لا يدل في شيء على صحة قول المجبرة^(٣) ؛ وذلك لأن المراد ، كما يقول ، الله خالق كل شيء مما يصح أن يوصف بأنه مخلوق ، وليس كذلك أفعال الإنسان التي هي من خلقه . ومثل هذا قول القائل : أكلت كل شيء ، أي مما يصح أن يكون ما كولا^(٤) ومعنى هذا أن هذه الآية ومثلها ، وإن كان فيها ما يدل على العموم وهو لفظ « كل » ، إلا أنها مخصوصة بما يصح أن يتعلق به خلق الله . ويدل لذلك ما جاء بعد تلك الآية في سورة الأنعام نفسها من قول الله (٦ : ١٠٤) : « قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها » . فهذا تصريح ، كما يقول المعتزلة ، بكون العبد مُستقلاً بالفعل والتَّرك ، أي بكون فعله مخلوقاً له وإلا لما كان مستقلاً به^(٥) .

(١) الكشف ص ٦٠ ؛ والرازي (تفسير) ص ١١٧ .

(٢) الأصفهاني ص ٦٧ .

(٣) يريد بهم الأشاعرة وأهل السنة عامة .

(٤) عبد الجبار (تنزيه) ص ١٢٤ .

(٥) الرازي (تفسير) ص ١١٧ .

ح — وإذا صحَّ لأهل السنة الاستدلال لمذهبهم أيضاً بقوله : (الصفات ٣٧ : ٩٥ و ٩٦) : « قال أتعبدون ما تنحيتون ، والله خلقكم وما تعملون » ، يجعل « ما » موصولة يراد بها الأعمال ، فإن المعتزلة يستدلون بهذه الآية نفسها لمذهبهم بتأويلها هكذا . والله خلق ما تعملون فيه من الحجارة والخشب التي تتخذون منها أصناماً وتعبدونها^(١) . وهذا التأويل يوجد له مثيل في القرآن يشهد بأنه يصلح أن يكون مراداً هنا . من ذلك أن موسى حين رأى الجبال قد صارت حياتٍ تسعى بصنع سحرة فرعون ، خاف أن يفتنوا الناس بهذا الذي صنعوه وخيلوه ، فأمره الله حينئذٍ بإلقاء عصاه ليتبدل الجبال التي جعلوها حيات ، وذلك حين يقول (طه : ٦٧ — ٦٩) : « فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى ، قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى ، وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ (يريد العصا) تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا » ، يريد الجبال التي صارت بفعل السحرة حيات تسعى على الأرض أمام الناس^(١) .

و — وحين يحتاج الأشاعرة أيضاً بقول الله (النحل : ١٧) : « أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ ! » على أن الإنسان لا يخلق أفعال نفسه ، ما دام الله قد خص نفسه وحده في مقام الاعتزاز والتمدح بصفة الخالقية ، لا نجد الرد على هذا الاستدلال يُعوِّزُ المعتزلة . حقاً ، إن هؤلاء ردُّوا على هذا الاستدلال بعشرة أوجه كما يذكر الرازي ، ومنها — وهو أهمُّها في رأينا — أن الأمر لا يتعلق بخلق الإنسان لأفعاله أو خلق الله لها ، بل الأمر أهمُّ من ذلك بكثير . إن المراد هنا هو المقارنة بين الله الذي يخلق ما تقدم ذكره ، في الآيات السابقة لهذه الآية ، من

(١) المرتضى (أمال) ح ٤ : ١٤٣ .

السموات والأرض والإنسان والحيوان والنبات والبحار والنجوم والجبال ، وبين من لا يَقْدِرُ على خلق شيء أصلاً . يريد القرآن أن يقرر بهذه الآية أن من كان خالقاً لهذا كله كان هو الإله وحده^(١) . وهكذا ، ليس الأمر كما ذهب إليه الأشاعرة من أن الأمر هو في خالق أفعال الإنسان ، بل هو أخطر من ذلك كثيراً جداً في رأى المعتزلة بحق .

هـ — والأشاعرة يرون بعد هذا أن قول إبراهيم وإسماعيل كما حكاه القرآن عنهما ، وهما يرفعان أسس البيت المحرم ، « وَتُبَّ عَلَيْنَا » (البقرة : ١٢٨) طلباً للتوبة من الله . وهذا كما يذكر الرازى ، دليل على أن فعل العبد من خلق الله ؛ وإلا لكان طلب التوبة من الله مُحَالاً أو جَهْلًا وعبثاً ، ما دام أمر ذلك للإنسان نفسه ، وليس لله أن يخلقه أو لا يخلقه^(٢) . على أن المعتزلة ، وإن أقرُّوا بأن هذا صريح الآية ، يرون هذا الصريح مُعَارَضٌ بما جاء في آية أخرى . حقيقة ، نجد الله نفسه ، لا واحداً من خلقه وإن كان نبياً كإبراهيم وإسماعيل قد يجوز عليه أن يُخْطِئَ في فهم ما يتصل بذات الله وصفاته ، يقول (التحريم : ٨) : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا » [أى صادقة] . وإذا يقول المعتزلة : « لو كانت التوبة فعلاً لله تعالى لكان طلب الله إياها من العبد مُحَالاً وَجَهْلًا . وإذا ثبت هذا ، وجب حمل قوله « وَتُبَّ عَلَيْنَا » في الآية الأولى على التوفيق للتوبة . . . أو على قبول التوبة من العبد^(٣) . »

و — والآن سنجد لونا آخر من الخلاف في التأويل تدور الخصومة فيه على

(١) الرازى (تفسير) ج ٤ : ١٣٠ .

(٢) نفسه ج ١ : ٥١١ .

(٣) نفسه .

الحقيقة والمجاز . يقول الله (عبس : ٢٤ - ٢٧) ، مُذَكِّرًا الْإِنْسَانَ بِنِعْمِهِ عَلَيْهِ حَتَّى فِي طَعَامِهِ : « فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ ، أَنَا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ، ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا ، فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا » الخ . هنا ، كما هو واضح ، أضاف الله إلى نفسه هذه الأفعال : إنزال المطر ، شق الأرض بالحرث ، وإنبات الحب ونحوه من أنواع النبات والزروع . ومعنى هذا إذا فهمنا الكلام على الحقيقة لا المجاز ، أن شق الأرض بالحرث فعل الله لا فعل الإنسان ، مَثَلُهُ مَثَلُ إنزال المطر وإنبات الزروع وغير هذا وذلك من الأفعال الأخرى^(١) . لكن الزمخشري من أساطين [رؤساء] الاعتزال يقرر أن إسناد الشق [الحرث] لله في الآية من باب المجاز ، باعتبار أن الله هو السبب ، وأما الفاعل له حقاً فهو الإنسان كما هو مشاهد وملحوس^(٢) .

وإذا كان لنا أن نقول كلمة هنا في الخلاف في تأويل هذه الآيات ، فإننا نوافق أولاً على ملاحظة ابن المنير صاحب « الانتصاف » من أن الأفعال الخاصة بخلق الإنسان ، في الآيات التي سبقت هذه الآيات موضوع النزاع ، قد أضافها الله إلى نفسه ، وأن هذه الإضافة على سبيل الحقيقة ، وكذلك فعل إنزال المطر وإنبات النبات من الأرض في هذه الآيات الأخيرة^(٣) . هذا مما لا ريب فيه وما لم يمتز على الزمخشري . لكن شق الأرض بالحرث يجب على ما نرى أن يكون إسناده لله على المجاز من باب إسناد الفعل إلى سببه ؛ إذ أن الفاعل له أماننا هو الإنسان حقاً . وليس هذا هو كل ما نريد أن نقوله هنا ، بل نريد أن

(١) ابن المنير (الانتصاف) - ٤ : ١٨٥ و ١٨٦ .

(٢) الكشف - ٤ : ١٨٦ .

(٣) الانتصاف - ٤ : ١٨٥ و ١٨٦ .

نقول بأنه قد يكون في إسناد هذا الفعل [الحرثة] أيضاً لله تنبيه لنا على أن الحق هو أن فعل الإنسان يصدر عنه، ولكن بمعين وهو الله، كما سبق أن ذكرنا عن الأسفراييني، لا أن الأمر كما يقول الأشعري نفسه من أنه لا تأثير مطلقاً لقدرة الإنسان في فعله^(١).

ز — ونجد المعتزلة يطيرون فرحاً بقول الله (الأنعام : ١٤٨) : « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم » ، لأنهم يجدون في هذه الآية دلالة على صحة مذهبهم من أن المرء حر في عمله ، يوجد به قدرته . إنهم يقولون إن هذا الذي حكاه الله عن المشركين ، ذاماً لهم ومتموعداً إياهم ببأسه وعذابه ، هو مذهب المجبرة^(٢) . فيكون إذاً باطلاً . وبخاصة وقراءة كذب [بالتخفيف] تصريح من الله بأن أولئك المشركين كذبوا فيما قالوه من أن الله هو الذي أراد منهم أن يشركوا ، فيكون إذاً ما تقوله المجبرة في ذلك كذب أيضاً . ولكن قراءة كذب [بالتخفيف] ليست هي المشهورة ، بل القراءة المشهورة هي كذب [بالتشديد] . وهنا لا يعنى المعتزلة بحل هذا الاعتراض . إنهم يرون أن المعنى يكون إذاً أن من كذب نبياً فيما مضى من الزمان فإنه كذبه بزعمه أن ما هو عليه من الكفر وعدم الإيمان هو بمشيئة الله وخلقه ، فلا معنى لأن يطلب منى النبي ترك ما أراد الله لى وخلقه في^(٣) !

على أن الرازى ، الذى نصب نفسه كما نعرف للرّد في تفسيره الكبير على

(١) انظر الرازى (محصل) ص ١٤٠ و ١٤١ .

(٢) يريد الأشاعرة أو أهل السنة عامة ، كما سبق أن أشرنا إليه .

(٣) الرازى (تفسير) ج ٣ : ١٧١ و ١٧٢ .

تأويلات المعتزلة المذهبية ، رد على تأويلهم لهذه الآية نفسها^(١) ، ثم ذكرهم بالآية التي تلتها مباشرة ، نعى قوله تعالى (الأنعام : ١٤٩) : « قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ » ؛ ففي هذه الآية تصريح بأن الاهتداء مُتَعَلِّقٌ بِاللَّهِ الذي يهdy من يريد ، لا أنه فَعَلَ للعبد يَخْلُقُهُ لِنَفْسِهِ^(٢) .

ح — ومهما يكن ، فإنه يشهد للمعتزلة آيات أخرى لا تُعَوِّزُهَا الصراحة في الدلالة على أن الله ترك للعبد اختيار أفعاله الخاصة وإصدارها .

من هذه الآيات قوله (آل عمران : ١٦٥) : « أَوْ لَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ » . نزلت هذه الآية : بعد ما هُزِمَ المسلمون في غَزْوَةِ أُحُدٍ التي كانت بعد غزوة بدر التي انتصروا فيها انتصاراً كبيراً ، فتمعجب المسلمون من غَلَبَةِ الشُّرَكِيِّينَ ظَنًّا مِنْهُمْ أَنَّ النَّصْرَ كَانَ مِنَ الْوَاجِبِ أَنْ يَكُونَ لَهُمْ مَا دَامُوا يَدَافِعُونَ عَنِ الدِّينِ الْحَقِّ فَرَدَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ بَأْنَ بَيَّنَّ لَهُمْ أَنَّهُ لَا وَجْهَ لِلْعَجَبِ ، إِذْ أَنَّ هَزِيمَتَهُمْ أَمْرٌ جَاءَهُمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَفَعَلُوهُ هُمْ . ومن أجل هذا نجد عَلِيَّ بْنَ عِيسَى الرَّمَّانِي الْمُسَوِّدَ الْمُعْتَزِلِيَّ يَذْكُرُ بِصَدَدِ هَذِهِ الْآيَةِ « وَيَقَالُ هَلْ فِي الْآيَةِ دَلَالَةٌ عَلَى بَطْلَانِ مَذْهَبِ الْمُجْبِرَةِ ؟ الْجَوَابُ نَعَمْ ؛ قُلْ هُوَ [أَيْ الْإِنْهَزَامُ] مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ ، وَلَوْ لَمْ يَفْعَلُوهُ لَمْ يَكُنْ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ ، كَمَا لَوْ فَعَلَهُ اللَّهُ جَلَّ وَعَزَّ لَكَانَ مِنْ عِنْدِهِ »^(٣) . على أن لنا أن نلاحظ أن لأهل السُّنَّةِ أَنْ يَقُولُوا إِنَّ النَّصْرَ وَالْهَزِيمَةَ كِلَاهُمَا مِنَ اللَّهِ وَإِيجَادُهُ ، يُصِيبُ بِهِمَا مَنْ يَشَاءُ حَسَبَ الْاسْتِحْقَاقِ فِي النَّاحِيَتَيْنِ ، أَوْ حَسَبَ التَّفَضُّلِ أَيْضاً فِي النَّصْرِ . وَمِنْ ثَمَّ

(١) الرازي (تفسير) ص ١٧٢ و ١٧٣ .

(٢) نفسه ص ١٧٣ .

(٣) الروانِي ورقة ١٣٥ B و ١٣٦ A .

[أى من أجل هذا] نجد النَّصْر وما يناسبه من إنعام الله يُضاف لله بصفة عامة ، والمهزيمة ونحوها تُضاف للإنسان بسبب ما جنت يده من أسبابها . ويكفى أن نذكر في هذا كَسَنَدٍ أو دليل قول القرآن في السورة نفسها (٣ : ١٢٣ ، ١٢٦) : « ولقد نصرَكُم الله بِبَذْرِ » ، « وما النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ الله » ؛ وقوله (النساء ٤ : ٧٨) : « ما أصابك من حَسَنَةٍ فمن الله وما أصابك من سيِّئَةٍ فمن نَفْسِكَ » ونعتقد أن هذا واضح لا يحتاج لتطويل .

ومن هذه الآيات التي يستدل بها المعتزلة ، وفيها من الصَّراحة ما ليس من السهل أن يؤوِّلها الخصوم لتشهد لمذهبهم ، قوله تعالى (الكهف ١٨ : ٢٩) : « فَتَنَّا شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ » . حقيقة ، جعلُ الإيمان والكفر إلى مشيئة الإنسان بهذه الصراحة أعطى للمعتزلة الحقَّ في أن يقولوا هذه الآية مريجة « في أن الأمر في الإيمان والكفر والطاعة والمعصية مَفَوَّضٌ إلى العبد واختياره ، فمن أنكر ذلك فقد خالف صريح القرآن ^(١) » .

ط — وأخيراً ، في اعتماد المعتزلة على القرآن وتأويل كثير من آياته حسب مذهبهم ، نرى من الخير ، إن لم نقل من الضروري ، الإحالة على كتاب « المُحَصَّل » للرازي . لقد ذكر هذا المؤلف أن المعتزلة احتجوا لمذهبهم بالقرآن في هذه المسألة من عشرة أوجه ، وذكر هذه الأوجه العشرة واحداً بعد آخر مع الآيات المناسبة لكل منها ^(٢) .

ونحن نكتفي بأن نذكر من هذه الأوجه ما يرجعُ إلى إضافة القرآن الفعلَ إلى الإنسان ؛ وإلى ما فيه من المدح على الإيمان والخير بصفة عامة ، والذمُّ على

(١) الرازي (تفسير) - ٤ : ٣١٩ .

(٢) « اعصل » ص ١٤٢ - ١٤٣ .

الكفر والعصيان^(١)؛ وما فيه من تعليق أفعال الإنسان على إرادته؛ ومن الأمر بفعل الخير والمسارة فيه، وهذا لا يَتَأَتَّى إِلَّا إذا كان للمرء أن يفعل هذا المأمور به بمحض إرادته وقدرته؛ وما فيه أخيراً من الإقرار من جانب الأنبياء تارة والكفار والعصاة من جانب آخر بما عملوا من هَنَات [ذنوب صغيرة جداً] أو سيِّئَات وإضافتها إلى أنفسهم^(٢). والرازي نفسه بعد هذا لم يحلّ هذه المشكلة، بل اكتفى بالقول بأن الكلام التفصيلي على كل من هذه الآيات التي استدلّ بها المعتزلة يكون في المؤلفات الأخرى المطوّلة^(٣)! ونحن من جانبنا نذكر أن بعض هذه الآيات سبق أن قدّمنا المناقشة فيها بين المعتزلة وخصومهم، وأن المناقشة في البعض الآخر ليست إلا على مثال ما سبق ذكره منها. وإذا فلا داعي للإطالة ببحثها.

والآن، وقد عرفنا ما كان للقرآن من أثر توجيه كل من فَرِيَقَي أهل السنة والمعتزلة إلى المذهب الذي قال بالنسبة لعمل الإنسان، وهل هو مخلوق له أو لله؛ أى من ناحية ما يجب لله من القدرة التامة المطلقة، فيجب إذا أن يكون كل شيء من خلقه وإيجاده كما يقول الأولون؛ ومن ناحية ما هو مقدر عقلاً وشرعاً من أن الإنسان سَيُحَاسَبُ على عمله، فيجب إذا أن يكون حُرّاً فيه وداخلاً تحت قدرته كما ذهب إليه الآخرون — نقول، والآن نتناول نفس المسألة، أو بالأحرى جانباً آخر منها، من ناحية أخرى سبق أن أشرنا إليها^(٤). هذا الجانب أو الناحية الأخرى هي، هل الله، لأنه مطلق الإرادة والقدرة، قد يريد

(١) المحصل ص ١٤٢ .

(٢) نفسه ص ١٤٣ .

(٣) نفسه ص ١٤٤ .

(٤) انظر ما تقدم ص ٥٨ .

الشر ويقدر على فعله ؛ أولاً لأنه كامل كل الكمال ، لا يريد شيئاً من هذا ولا يقدر على خلقه وإيجاده ، وأن ما في العالم من شر مرجعه فقط إلى فعل الإنسان وغيره مما خلق الله ؟

هذه الناحية من البحث كان من الضروري أن تثير الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة ، كما كان من الضروري أيضاً أن يستوحى فيها المختلفون القرآن أو يحاولوا على الأقل أن يجدوا منه العون والتأييد لما يقولون . وبالفراغ من هذه الناحية من البحث ، نكون قد انتهينا من بحث مشكلة العمل بين الله وبين الإنسان .

إن « العدل » أصل هام من الأصول الخمسة التي يقوم عليها مذهب المعتزلة ، حتى إنهم كَيُسَمُّونَ أَنْفُسَهُمْ « أصحاب العدل والتوحيد » ، على ما هو معروف . ومن العدل عندهم وجوب الحرية والقدرة للإنسان على أن يفعل أو ألا يفعل ما يريد كما رأينا . وكذلك من العدل أن يفعل الله لعباده ما هو « الأصليح » ، فلا يريد لهم إلا الخير . ولكن هناك اعتباراً آخر دعاً المعتزلة إلى هذا الاتجاه ، وهو — كما عرفنا أيضاً — كمال الله الذي يوجب ألا يصدر عنه إلا كل ما هو خير وكمال . أما أهل السنة فلا يرون شيئاً ما واجباً على الله تعالى بحال^(١) .

وكان من هذا الأصل ، كنتيجة ضرورية ، أن المعتزلة يرون أن الله ، كماله لم يخلق أفعال الشر التي تصدر عن الإنسان ، لم يخلق أيضاً بوجه عام الشرور والأضرار الطبيعية الموجودة في هذا العالم . وذلك لأن تأثير الله في العالم يجب أن يدور حول « الصلاح والأصلح » للإنسان ، وأن كل ما يخالف ذلك لا يمكن

(١) انظر في هذا الأصل أى كتاب من كتب علم الكلام ؛ الاسفرايينى (تبصير) مثلاً ص ٣٩ ، النزلى (اقتصاد) ص ٨٣ و ٨٤ الرازى (محصل) ص ١٤٧ و ١٤٨ .

أن يكون مخلوقاً لله^(١) . ولما رأى المعتزلة الله يقول (الفلق مكية : ١ ، ٢) : « قل أعوذُ بِرَبِّ الفلق ، من شرِّ ما خَلَقَ » ، ومعنى هذا أن الله خلق مع الخير بعض الشرور ، ذهبوا إلى قراءة الآية الثانية هكذا : من شرِّ ما خَلَقَ . أى بتنوين الراء فى « شر » ، وجعل « ما » بعدها حرف نقي ، فيكون المعنى العام أعوذ بالله من شرِّ لم يخلقه ، بل هو من خلق الإنسان والحيوان والطبيعة^(٢) .

لكن أهل السنة لا يرون صحة هذه القراءة ، بل إن أحدهم يراها تحريفاً من المعتزلة للآية^(٣) . ونحن نظن أن سياق الكلام فى هذه السورة يساعد على قراءة التخفيف ، وعلى أن يكون الأمر هو التعوذ بالله من الشرور التى تكون فى الطبيعة بخلق الله ، أو من الإنسان أو الحيوان بتقدير الله وتشبيهه . على أن كِدَّتنا فى هذه الخصومة بنوعيتها أو ناحيتها ستكون إن شاء الله عند تمام الحديث .

وقبل أن نسير فى البحث طويلاً فى هذه الناحية ، يَحْسُنُ أن نشير أولاً إلى أن الخلاف فى مسألة « الفعل » بصفة عامة بين المعتزلة وأهل السنة يرجع ، فيما يرجع ، إلى الخلاف بين الفريقين فى فهم معنى الإرادة من الله . يرى الأولون أن إرادة الله هى موافقة أمره ؛ فكل ما أمر به فهو مُرادُّه ، وكل ما نهى عنه فهو غير مُراد منه^(٤) . ويقولون بعد هذا ، تطبيقاً لهذا المبدأ أو الفهم ، إنه بما أنه من المتَّفَق عليه أن الله لا يأمر إلاّ بما هو خير ، فيجب أن يكون من المتَّفَق عليه إذاً ألا يريد الشر مطلقاً ، كما هو مذهبهم . لكن الأمر ليس كذلك لدى

(١) جولد زيهر (الاتجاهات) ص ١٧٦ = ١٧١ من الترجمة العربية .

(٢) انظر الزمخشري (كشاف) وكذلك جولد زيهر (الاتجاهات) ص ١٧٧ = ١٧٢

من الترجمة العربية .

(٣) ابن المنير (على هامش الكشاف للزمخشري) ج ٤ : ٢٤٣ و ٢٤٤ .

(٤) الرازى (الأربعين) ص ٢٤٤ - ٢٤٨ .

أهل السنة . إن هؤلاء يرون أن إرادة الله توافق علمه ؛ فكل ما علمه أزلاً أن سيكون فهو مُرادٌ له ، وما علم أنه لن يكون فهو غير مراد له ^(١) . وكانت النتيجة المنطقية لهذا الفهم هي أن كل ما يقع في هذا العالم من خير أو شر فهو مُقدَّرٌ من الله ومعلوم له أزلاً ، بالاتفاق بينهم وبين خصومهم ، وإذاً يكون الحق على حَسَبِ هذا المبدأ أو الفهم أن يكون الشرُّ مُراداً لله أيضاً كالخير .

من أجل هذا يكون موضعُ النزاع ، أو بعبارة أخرى محلُّ البحث ، هو هل الإرادة مُتَّصِلَةٌ بالأمر كما يرى المعتزلة ، أو بالعالم كما يرى أهل السنة . وإلا ، إن سلَّم هؤلاء أو أولئك رأيهم في هذه الصلة ، يجب منطقياً أن يُسلَّم لهم ما رتبوه على ذلك من أن الله لا يريد الشر ولا يخلقه ، أو أن الأمر بالعكس من أنه يريدُه ويخلقه كما يشاء ^(٢) .

ولنرجع الآن إلى ما كنا بسبيله ، أي إلى بيان مدى إفادة كل من الفريقين ؟ أهل السنة والمعتزلة ، من القرآن في إقامة مذهبه ؛ من أن الله يخلق الشر كما يخلق الخير ، كما يرى الأولون ، لأنه تام القدرة ؛ أولاً يخلقه ولا يريدُه ، كما يرى الآخرون ، لأنه عادل كل العدل وكامل كل الكمال .

١ — يقول الله : « وكذلك جعلنا لِسَكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ » ^(٣) ؛ كما يقول : « وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرمين لِيَمْنَكُرُوا فيها » ^(٤) فمن هاتين الآيتين ، وأمثالهما كثير في القرآن ، يأخذ أهل

(١) نفسه ؛ وانظر أيضاً الرازي (تفسير) ٤ : ١٣٨ .

(٢) ترجع في بيان جمع كل من الفريقين ومناقشتها إلى الرازي (الأربعين) ص ٢٤٤ وما بعدها .

(٣) ٢٥ (الفرقان مكية) : ٣١ .

(٤) ٦ (الأنعام ٣ مكية) : ١٢٣ .

السنة الدليل على أن الله كما يكون منه الخير يكون منه الشر . ذلك لأن الآية الأولى تدل على أن عداوة المجرم لرسول زمينه من جعل الله وخلقه ، ولا شك أن تلك العداوة شرٌّ ، بل كفر .^(١) كما أن الآية الثانية تدل بنصها على أن الله أراد من المجرمين أن يَمْكُرُوا بأهل بلدهم لِيُضِلُّوهم عن الحق ، وذلك شر بلا ريب أيضاً^(٢) .

وكذلك جاء في القرآن في موضع آخر قوله : « أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا »^(٣) وقوله حكاية لدعاء إبراهيم : « واجنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ »^(٤) . فيأخذ أهل السنة من هاتين الآيتين أيضاً أن الكفر ، كالإيمان ، من خالق الله أيضاً . وذلك لأن الآية الأولى ، وهي من أقوى الأدلة لمذهبهم ، « تجعل الإحياء » و « النور » ، من الله ومن خلقه ، وهما كناية عن معرفة الحق والهداية له^(٥) . كما أن الآية الأخرى صريحة بلفظها في أن إبراهيم طلب من الله أن يُبْعِدَهُ وبنيه عن عبادة الأصنام ، أي عن الكفر والشرك بالله ؛ ومعنى هذا أن الإبعاد عن الشرك كالتقريب من الإيمان ، ليس إلا من الله وحده^(٦) . ثم ، لكي يتم لأهل السنة الاستدلال على ما يريدون ، يجب أن يقولوا بأن من يقدر على الشيء يقدر طبعاً على ضده ، وضد إبعاد الله من يشاء عن الكفر أن يوقع فيه من يريد .

(١) الرازي (تفسير) ٥ : ٢١ .

(٢) نفسه ٣ : ١٤٥ .

(٣) الأنعام مكية ٦ : ١٢٢ .

(٤) إبراهيم مكية ١٤ : ٣٥ .

(٥) الرازي (تفسير) ٣ : ١٤٥ .

(٦) نفسه ٤ : ٧٢ .

ب — لكن المعتزلة لا يرون عناءً مما في تأويل هذه الآيات الأربع وأمثالها بما لا يعارض مذهبهم . مثلاً في الآية الأولى يرون أن « جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا خِمْ » معناه بَيَّنَّا لِلنَّبِيِّ عَدُوَّهُ ؛ كما يقول الجُبَّائِيُّ أحد شيوخ المعتزلة . وهذا التأويل معروف في اللغة ؛ فيقال مثلاً : « جَعَلْتُ فَلَانًا لِيَصًّا » ، إذا بَيَّنْتُ أَنَّهُ لَصٌّ ^(١) . وفي الآية الثانية يرى الجُبَّائِيُّ أيضاً أن التأويل الحق هو جعل « اللام » في قوله « لِيَمْكُرُوا فِيهَا » ، « لام » العاقبة والصَّيرورة ، نغني لا « لام » التعليل . ويكون المعنى أن الله جعل في كل بلد كبارها ، فكانت العاقبة أن صار هؤلاء الكبار مجرمين يَمْكُرُونَ بأهلها ويضلونهم . ويرى غير الجُبَّائِيِّ من المعتزلة أيضاً أن الله تعالى لَمَّا لم يمنع هؤلاء الكبار من المكر بالضعفاء ، صار الأمر شبيهاً بما لو كان أراد ذلك منهم ، ويكون الكلام إذاً قد جاء على سبيل التشبيه والمجاز ^(٢) . ولم يقف المعتزلة عند تأويل الآيات التي استند إليها خصومهم كما رأينا ، بل إنهم وجدوا في القرآن أيضاً ، ما يشهد بنصِّه لمذهبهم . لنقرأ مثلاً قوله تعالى : « وما الله يريد ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ » ^(٣) هذه الجملة ، وهي جزء من آية ، تدل في رأى الجُبَّائِيِّ على أن الله لا يريد شيئاً من الشرِّ مطلقاً ، نغني سواء أ كان فِعْلاً صادراً عنه هو نفسه ، أو كان فعلاً من أفعال الإنسان . ولماذا ؟ لأن الله نفى عن نفسه إرادة أي نوع من الظلم ، إذ جاءت كلمة « ظَلَمَ » نكرة بعد أداة النفي ، والنكرة في سياق النفي تفيد العموم كما يقول النُّحَاة ^(٤) .

(١) الرازى (تفسير) ٥ : ٢١ .

(٢) نفسه ٣ : ١٤٥ .

(٣) آل عمران مدنية ٣ : ١٠٨ .

(٤) الرازى (تفسير) ٢ : ٢٣٣ .

لكن أهل السنة يجيبون بلسان أحد رجالاتهم ، فخر الدين الرازي المتكلم والمفسر المعروف ، بأنه لم لا يجوز أن يكون المراد هنا نفى أنه يريد الله أن يظلم أحداً من عباده ، فيمنع عنه جزاء ما عمل^(١) . أى لا نفى الذى يعتبرونه ظلماً بصفة عامة ! وفى الحق ، إنه بالرجوع إلى سياق الآية نجد أنها منسوبة بآيتين (١٠٦ ، ١٠٧) جاء فيهما أمر الآخرة ، وما يكون فيها من جزاء كل إنسان على ما عمل فى هذه الحياة الدنيا ، ثم جاءت هذه الآية ، موضوع النزاع ، مبيّنة أن الله لا يريد ظلماً لأحد ، ولهذا فهو لا يجازى كلاً بما يستحق حسب عمله .

وعلى كل ، فالمعتزلة يذكرون فى سبيل تأييد مذهبهم آية أخرى ، هى قوله تعالى فى وصف حال بعض الكفار : « ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً »^(٢) . إنهم يرون أن إسناد الإضلال هنا إلى الشيطان ، لا إلى الله ، معناه أن الله لا يريد لهم هذا الإضلال ولا يكون منه . ويقولون إن هذا يدل « على أن كفر الكافر ليس بخلق الله ولا بإرادته »^(٣) .

ثم بعد هذا يمتضى المعتزلة فى تأييد مذهبهم مستندين إلى آيات كثيرة أخرى ورَدَ فيها فعل الشر منسوباً ، كآية السابقة ، إلى الشيطان ، لا إلى الله ، ذلك مثل قوله تعالى ، بعد أن ذكر قصة آدم وخروجه من الجنة بسبب عصيانه أمر الله : « يا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمُ مِنَ الْجَنَّةِ »^(٤) . وقوله ، حكاية لقول موسى عليه السلام ، بعد أن قتل رجلاً من أعدائه دفاعاً عن آخر من

(١) الرازي (تفسير) ص ٢٣٤ .

(٢) النساء مدنية : ٦٠ .

(٣) الرازي (تفسير) ص ٢ : ٤٧٠ .

(٤) الأعراف مكية : ٢٧ .

شيعة : « فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ »^(١) . وقوله في موضع آخر تَمْثِيلًا لحال الكفار وقد أُدْخِلُوا النَّارَ فِي الدَّارِ الْآخِرَى : « وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَأُومُوا أَنْفُسَكُمْ »^(٢) .

من الآية الأولى من هذه الآيات الثلاث يرى المعتزلة أن من الباطل نسبة المعاصي والشرور لله تعالى إرادة وخلقاً ، لأنها صريحة في نسبة قتل من قتله موسى إلى الشيطان ، لا إلى الله^(٣) . وكذلك الأمر في الآية الثانية ، حيث جاء فيها أن الفتنة والإضلال اللذين يصيبان بعض الناس هما من الشيطان أيضاً^(٤) : وأخيراً في الآية الثالثة يرون أنه لو كان كُفِّرَ الكافر مُرَاداً لله ومن فعله ، لجاءت الآية هكذا مثلاً : فَلَا تَلُمُونِي وَلَا أَنْفُسَكُمْ ؛ أَي لَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الَّذِي أَرَادَ الْكُفْرَ لَكُمْ وَأَجْبَرَكُمْ عَلَيْهِ^(٥)

وهكذا يرى المعتزلة أنهم بهذه التأويلات لتلك الآيات وأمثالها، قد خُصَّ لهم مذهبهم من أن الله لا يمكن أن يخلق الشر ولا أن يريده . ومن المفهوم أن أهل السنة لم يتركوا لهم هذه التأويلات تمرُّ من غير نقاش ورُدُّود عليها ، دفاعاً عن مذهبهم ، كما يتبيَّن من الرجوع للرازي مثلاً في المواضع التي أشرنا إليها آنفاً عند عرض رأي المعتزلة .

وبعد فليس من المهمِّ الآن بيان من هو على حقٍّ من هذين الفريقين : أهل

(١) القصص مكية ٢٨ : ١٥ .

(٢) إبراهيم مكية ١٤ : ٢٢ .

(٣) الرازي (تفسير) ج ٥ : ١٠٧ .

(٤) نفسه .

(٥) نفسه ج ٤ : ٦٠ و ٦١ .

السنة والمعتزلة ، بل إن هذا أمر عسير إلى حدٍ كبير. ولكن المهم هنا أن نلاحظ مرة أخرى مقدار أثر القرآن في تكوين مذهب أهل السنة والاستدلال له : ومقدار ما أفاد المعتزلة من القرآن أيضاً في الاستدلال لمذهبهم ، إن لم نقل في تكوينه من بعض نواحيه بسبب الآيات التي تشهد بنصوصها لهم ، والتي ليس من البعيد أن كانت لهم مصدر إلهاء في بعض ما ذهبوا إليه .

ومع هذا ، فَلْنَقُلْ كلمة في الموضوع : أهل السنة يرون أن الله كامل القدرة ، فله أن يخلق ما يشاء من خير أو شر ، وليس للإنسان أن يستقلَّ وحده بخلق أفعاله ، وإلا ، إن جعلنا الشر ليس من خلق الله ، وجعلنا للإنسان كامل الحرية والقدرة في إيجاد أفعاله ، انتهى بنا الأمر إلى تحديد قدرة الله من ناحية ، وإلى أن نجعل لله شركاء من خلقه ! والمعتزلة يرون أن الله عادل ، ومن العدل ألاَّ يسأل الإنسان عن أعماله إلا إذا كان قادراً عليها . والله أيضاً كامل كل الكمال ، والكامل لا يصدر عنه الشر بحال !

أما أن الله تام القدرة ، فهذا مما لا ريب فيه ، ولكن لنا أن نرى أنه لا شيء يحطُّ من الله وقدرته إن ترك الله ذاته للإنسان الحرية والقدرة على أن يعمل أو يترك ما يشاء ، متى كان الله قادراً على التدخُّل في تحديد إرادة الإنسان وقدرته . إنما كان ذلك ينال منه لو كان غيره هو الذي حدَّ من إرادته وقدرته ، وجعل للإنسان الحرية والقدرة اللتين يحسُّهما في أفعاله ، وهذا الرأي الذي نميل إليه ، ونظن أنه ليس بعيداً عن الحقيقة ، قد يكون قريباً من رأى المعتزلة في هذه الناحية ولكن من الناحية الأخرى ، ناحية إرادة الله الشر أو عدم إرادته ، لا يمكن أن نذهب مع المعتزلة في قولهم إن الله لا يمكن أن يريد الشر ، وإلا كان غير كامل ولا عادل أيضاً ؛ ذلك بأن اعتقاد أنه يقع في العالم ما لا يريد الله ، معناه

الذهاب إلى القَوْضَى في هذا العالم . إذا كُنَّا لا نقبل بالنسبة لمن يتولى إدارة عملٍ ما في هذا العالم أن يحصل في دائرة عمله مالا يريد أن يكون ، فكيف نرضى هذا للإله خالق العالم كله ، ومن إليه وحده تدبير شئونه !

ثم إن كلا من الفريقين مُتَّفِقٌ كما عرفنا، على أن الله يعلم أزلاً كل ما سيكون من خير أو شرٍّ في هذه الحياة الدنيا ، سواء أكان ذلك فعلاً يرجع إلى الطبيعة أو إلى الحيوان أو إلى الإنسان ، كما أنهم جميعاً على اتفاق ، كما عرفنا كذلك ، على أن الله يريد الخير ويأمرُ به ، وعلى أنه في مقدوره — لو كان أراد ذلك أزلاً لذاته — أن يمنع الشر من أن يحدث ويكون . إذاً يكون من المنطق أن نرى أن هذا الشر ، الذي كان في قدرته أن يمنع حصوله في هذا العالم ، من أعمال الإنسان أو غير الإنسان، تعلقت إرادته بأن يكون ، ما دام لم يرد أن يمنعه وهو عالم بأنه سيكون. وإلا كان الله أعجزَ من مدير مصنع مثلاً لا يقع فيه إلا ما يريد!

فضلاً عن هذا وذاك ، يجب أن نفرق بين إرادة وإرادة . إن من الحق أن المرء يريد أن يعمل ما يجب أن يعمل ، ولكنه قد يريد أحياناً أن يعمل شيئاً ، أو أن يعمل غيره شيئاً ما وهو كاره ، أو غير محب له ، ولكنه يريد على كل حال فإذا تركنا الإنسان إلى الله ، كان لنا ، على ما نرى ، أن نقول بأن الله يريد الخير وهو محب له ، وبأنه يريد الشر أيضاً — حتى إن هذا الشر لا يمكن أن يوجد لو لم يُرَدَّه — وهو كاره له ، بمعنى أنه يريد منا أن نطيع وأن نكون أحياناً ، وهو مُحِبٌّ لما يكون منا من طاعة وعمل خير ؛ ويريد من بعض الناس المعصية وبعض الأعمال التي نعتبرها شرّاً ، وهو كاره لهذا الذي يكون من المعصية والشر ، ولكنه قدّره وأراد أزلاً أن يوجد لخير العالم بصفة عامة .

هذا الرأي الذى نتقدم به ، والذى يحفظ لله عدالته وكال إرادته وقدرته ، قد يكون أدنى للحق ، الحق الذى نعتقد أن أحداً لم يزعم حتى الآن فيما نعلم أنه وُفِّقَ إليه فى هذه المشكلة التى تتعلق بذات الله وصفاته البعيدة عن الإدراك والإحاطة بها .

٢ — الإضلال والهداية

عالجنا فى القسم الأول من البحث « العدالة الإلهية » مسألة العمل بين الله والإنسان ، بمعنى مقدار ما للإنسان من أثر فى إيجاد أعماله ، وهل يصح أن يريد الله خلق الشر أولاً . والآن نأخذ فى معالجة القسم الثانى منه ، نعى البحث فى فعل الله من ناحية خاصة ، هى هل لله أن يُضِلَّ من يشاء ويهْدِي من يشاء ، لأنه لا يسأل عما يفعل ؟ أو أن ذلك لا يمكن أن يكون ، وإلا كان مما لا يتفق مع عدالته التامة ؟ وهذا القسم الثانى يمكن أن يُعْتَبَر ، كما هو واضح جزءاً أو ناحية أخرى من القسم الأول الذى موضوعه العمل بين الله والإنسان . ولكننا مع هذا آثرناه يبحث خاص على حدة ، لأهمية هذه المشكلة التى جعلناها موضوعاً له : الإضلال والهداية ، التى هى موضع خلاف شديد بين أهل السنة والمعتزلة ، وكلٌّ من الفريقين يستوحى دائماً القرآن ، أو يستند إليه على الأقل فى مذهبه .

وربما كان مما يجعل لهذا البحث أهمية خاصة ما نعلم جميعاً من أن الله أرسل من أرسل من رُسُلٍ لهداية العالم وإخراجه من ظلمات الخيرة والجهل إلى نور اليقين والمعرفة ، فكيف يَحْطُرُ بالبال مع هذا أن يذهب بعض المتكلمين إلى القول بأن

الله قد يرضى ويريد أن يُضِلَّ بعضَ الناس ! وإذا فرضنا هذا ممكناً ، فكيف
تثق بما أرسل من الرسل وأوحى من الكتب ؟

وهناك ناحية أخرى تجعل لهذا البحث أهمية خاصة لها خطرها الكبير . من
الممكن أن يقبل العقل أن ينسب ما يصدر من الإنسان من عمل إلى الإنسان
نفسه ؛ لأنه هو الذى صدر وُوجِدَ عنه الفعل ، أو إلى الله باعتباره السبب الأول
الذى قدَّر على الإنسان هذا العمل ودفعه إليه . أما الضلال عن الحق والإيمان ،
والانصراف عنه إلى الباطل والكفر ، فأمر أوحال يستولى على العقل ، أو على
القلب ، كما جاء بالقرآن ، فيُعَمِّيه عن الطريق الحق ، وذلك لعوامل مختلفة قد
يكون منها إلف المرء ما هو عليه من عقيدة موروثة ، واعتقاد بطلان ما يخالفها .
ليس من السهل إذاً مع هذه الاعتبارات ، أن تنسب هذه الحالة لله الذى من شأنه
أن يهذى ويرشد ، لا أن يُضِلَّ ، ولا للإنسان الذى لا يرضى لنفسه أن يكون
ضالاً على علم .

لا جرم إذاً ، أن نرى الخلاف يشور ، وبشدة ، فى هذه الناحية المتعلقة
بذات الله وصفاته : وأن نرى كل فريق من المتكلمين يحاول نصر مذهبه بالقرآن .
ولنأخذ الآن فى بحث هذه المشكلة بين أكبر الفرق الكلامية فى الإسلام ، نعى
دائماً أهل السنة والمعتزلة .

١ - يرى الطبرى ، من أهل السنة أن معنى قول القرآن : فإن الله يضل من
يشاء ويهذى من يشاء .^(١) أن الله يَحْذُلُ من يشاء عن الإيمان فيضله عن سبيل
الرشاد ، ويوفق من يشاء للإيمان والهداية إلى هذا السبيل^(٢) . وكذلك يرى

(١) فاطر مكية : ٨ .

(٢) الطبرى (تفسير) ٢٢ : ٦٩ .

الرازي في هذه الآية ، إذ يصرّح بأن معناها أن الله يضل عن الحق من يشاء ويهدي إليه من يشاء^(١) . وفي هذه الآية الأخرى : « يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا »^(٢) ، يرى الطبري أيضاً أن المعنى هو أن الله عند ما يَضْرِبُ مثلاً ما ، لبعض ما يريد بيانه من الأمور ، يحصل أن يضل الله بهذا المثل المنافقين ويزيدهم ضلالاً إلى ضلالهم ، ويهدي به المؤمنين ويزيدهم هدى إلى هدايتهم^(٣) . وهذا معناه أن الضلال والهدى في الحقيقة هو الله وحده ، والرازي في تأويله لهذه الآية نفسها ذهب إلى مثل هذا الرأي ، ورد على المعتزلة في تأويلهم لها^(٤) .

وفي قوله تعالى : « اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ »^(٥) ، تعليماً لنا كيف نطلب منه الخير والرُّشد ، يرى بعض المعتزلة أن فيه دليلاً على أن الله لا يخلق الضلال ، يريد هذا البعض أن يقول بأن الله قال : « وَلَا الضَّالِّينَ » ، فوصف الكافرين بالضلال ، دون أن يضيف هذا الضلال إلى نفسه ، فتكون النتيجة أنهم ضالُّون من أنفسهم لا بفعل الله^(٦) . لكن أهل السنة لم يجدوا أي عناء في رد هذا الاستدلال مُسْتَعِينِينَ باللغة واستعمال العرب لأمثال هذا التعبير . وفي الحق أنه يقال مثلاً : تحركت الشجرة ، واضطربت الأرض ، ومعلوم أن الشجرة لا تتحرك من نفسها ، بل من الريح مثلاً ؛ وكذلك الأرض لا تضطرب من نفسها ، بل من زلزلة أو وقع قذيفة مثلاً .

(١) الرازي (تفسير) - ٥ : ٢٧٤ .

(٢) البقرة مدنية ٢ : ٢٦ .

(٣) الطبري (تفسير) - ١ : ١٣٩ .

(٤) الرازي (تفسير) - ١ : ٢٤٨ وما بعدها .

(٥) الفاتحة مكية ١ : ٦ و ٧ .

(٦) الطبري (تفسير) - ١ : ٦٤ .

فكذلك الأمر في وصف الكفار هنا في هذه الآية بالضلال ، أى أن هذا الوصف لا يمنع أن يكون هذا الضلال من أنفسهم ، أو من الله قد خلقه فيهم .

وهناك آيات أخرى صريحة صراحة الآية الأولى التي ذكرناها أولاً من سورة « فاطر » (٣٥ : ٨) أعانت أهل السنة على تكوين مذهبهم في هذه المشكلة ، كما وجدوا فيها دليلاً على صحته . هذه الآيات نكتفي الآن بذكر ثلاث منها ، وهى ، « من يشأ الله يُضِلِّه ومن يشأ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ »^(١) ، « وما أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ »^(٢) ، « بَلْ زَيْنٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرُهُمْ وَصُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ وَمَنْ يُضِلَّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ »^(٣) .

من هذه الآيات الثلاث يرى أهل السنة أنه من الحق أن نذهب إلى أن الله هو الذى يضل ويهذى كما يشاء^(٤) . ويقول الرازى فى صدد تأويل الآية الثالثة الأخيرة بأن أصحابه (يريد الأشاعرة أو أهل السنة بصفة عامة) تَمَسَّكُوا بهذه الآية من وجوه : أولها قوله « بَلْ زَيْنٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرُهُمْ » ، وقد بينا بالدليل أن ذلك المَزِين هو الله ؛ وثانيها قوله « وَصُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ » ، وقد بينا أن ذلك الصَّادُّ هو الله ؛ وثالثها قوله « وَمَنْ يُضِلَّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ » ، وهو صريح فى المقصود ، ونصریح بأن ذلك المَزِين وذلك الصَّادُّ ليس إلا الله^(٥) ، فيكون نتيجة هذا التزيين والصد والضلال حتماً .

(١) الأنعام مكية ٦ : ٣٩ .

(٢) إبراهيم مكية ١٤ : ٤ .

(٣) الرعد مكية ١٣ : ٣٣ .

(٤) انظر الرازى مثلاً (تفسير) ٣ : ٤٤ بالنسبة للآية الأولى ، ٤ : ٤٤ بالنسبة

للثانية .

(٥) نفسه ٤ : ٣٣ .

ومع أننا سنعرض ، بعد بيان موقف أهل السنة ، موقف المعتزلة من هذه الآيات وأمثالها ، إلا أننا لا نملك إلا أن نلاحظ هنا أن الآيات التي ذكرناها حتى الآن سَنَدًا لأهل السنة ، كلها مكية ما عدا اثنتين . نعى أنها نزلت في أول العهد بالإسلام ، وفي مكة مهد الأوثان والأصنام ، هذه المعبودات التي كان المشتركون ، إلا القليل ، يعبدونها وينسبون لها القدرة على الضر والنفع ويقدمون لها القرابين طلباً لرضاها وانتقاء لضررها . ألا يميز لنا هذا أن نفترض أن إلحاح القرآن ، وبخاصة السور المكية منه ، في الضرب على هذه النعمة . نعمة أن الله هو خالق كل شيء ، حتى ما يمرض للإنسان في حياته الفكرية الروحية من ضلال وهدى ، لا هذه الأصنام التي لا تقدر على شيء ما ألبتة ، بل لا تملك لأنفسها ضراً ولا نفعاً ، — كل ذلك معناه صرف المشركين بكل الطرق عن عبادة هذه الأصنام . وإلا ، كيف يستطيع المرء إذا استوحى عقله وحده ، دون أي سلطان فِكْرِيٍّ آخر ، أن ينسب لله العادل الرحمن الرحيم أن يضل بعض عباده ! وبخاصة بمناسبة ما أرسل إليهم من رسل ، وما أوحى إليهم من كُتُب من شأنها الهداية لا الإضلال ! هذا فرض نتقدم به الآن قبل أن نصل لعرض موقف المعتزلة .

ولسكن قبل أن نصل إلى عرض موقف المعتزلة من تلك الآيات ، نحب أن نشير إلى ثلاث آيات أخرى مكية أيضاً ، استوحاها أهل السنة ، واتخذوا منها كذلك سندا قويا لمذهبهم . هذه الآيات هي : « وَلَا تُطِيعْ (أى يا محمد) مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ ^(١) » ؛ وقوله : « أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبَهُ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً

فمن يَهْدِيهِ من بَعْدِ اللَّهِ»^(١) وأخيراً ، قوله بعد أن ذكر أن الملائكة الموكِّلين بالنار هم في العدد تسعة عشر ، فكان من تحديد هذا العدد أن أيقن بصحته المؤمنون ، وأن كان سبب فتنة للمناققين : « كذلك يضلُّ الله من يشاء ويَهْدِي من يشاء »^(٢) .

يرى أهل السنة أن قول الله في الآية الأولى « أَغْفَلْنَا قُلُوبَهُ » ، دليل أنه هو الذي يخلق الغفلة ، التي يكون عنها الضلال عن الحق ، في قلوب من يشاء ، وهذا هو مذهبهم كما هو معروف^(٣) . ويذكر الواحدى ، عن الآية الثانية ، أنه ليس يَبْقَى للمعتزلة بعدها عُذر ولا حيلة ، لأن الله هو الذى صَرَّح بأنه هو الذى ختم على سَمْع الكافر وقلبه ، وهو الذى جعل على بصره غشاوة ، وهو الذى ، بسبب هذا ، أضله عن الهدى والحق^(٤) . وأخيراً ، يرى أهل السنة أيضاً في الآية الثالثة الأخيرة أنها صريحة كغيرها في نسبة الإضلال إلى الله ، لأنه جاء ذكره في الآية كنتيجة لافتتان المناققين حين أخبر الله أن عِدَّة ملائكة النار تسعة عشر ، وعلى أنه بفعل الله ذاته^(٥) .

ب — هذا هو موقف أهل السنة ، فما هو موقف خصومهم ؟ هنا نكاد نحس أن شعور المعتزلة في موقفهم هو شعور المحامى عن قضية يرى أنها حق وعادلة ، ويؤمن بذلك إيقاناً تاماً ؛ ولكنه لا يملك من الأدلة ما يُفجِّم بها خصمه ، وما يُقنع به النظارة الذين أخذ بقلوبهم ، لا بعقولهم في كثير من

(١) الجاثية مكية ٤٥ : ٢٣ .

(٢) المدثر مكية ٧٤ : ٣١ .

(٣) الرازى (تفسير) ٤ : ٣١٧ .

(٤) نفسه ٥ : ٥٩٣ .

(٥) نفسه ٨ : ٢٥٦ .

الحالات ، ما قدّمه له ذلك الخضم من حجج لا يملكون إلا أن يُصدّقوها ! من أجل هذا سترى المعتزلة يلجئون لكل وسيلة ممكنة لهم ، وبخاصة الوسائل التي تُقدّمها لهم اللغة ، لهدم حجج خصومهم ، أو للتّهوين من شأنها على الأقل في رأى من يسمع لها .

مثلا قوله تعالى (البقرة مدنية ٢ : ٢٦) : « إن الله لا يستخفي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها فأما الذين آمنوا فَيَعْلَمُونَ أنه الحق من ربهم وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا ! يُضِلُّ به كثيراً ويَهْدِي به كثيراً . » في هذه الآية رأينا أهل السنة يجعلون فاعل « يُضِلُّ » هو الله ، فيكون الإضلال من فعله كما هو رأيهم ، وهذا هو الواضح من السياق . لكن المعتزلة يرون أن الفاعل هو الذين كفروا ، الذين تقدم لهم ذِكرٌ في نفس الآية ؛ أى أن الإخبار عن الإضلال والهداية بما يضرب الله من مثل ، هو من ضمن مَقُول الكفار ، فكانهم قالوا : ماذا أراد الله بهذا مثلا ! يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً . غير أن الرازي لم يَرْضَ طبعاً هذا التأويل من المعتزلة الذي أخذ في تَفْسِيهِهِ^(١) ، وإن كان لم ينسبه للمعتزلة كما هي عادته أحياناً ، إذ يَسُوقُ رأيهم ويرُدُّ عليه دون أن يسميهم بالذات^(٢) .

وهنا نلاحظ أن تنمة هذه الآية ، وأن الآية التي تليها مباشرة ، يدلان من ناحية على أن فاعل « يُضِلُّ » هو الله ذاته ، كما يرى أهل السنة ، ومن ناحية أخرى على أن الذين يُضِلُّهم الله بسبب ما يَضْرِبُهُ من أمثال هم فقط الفاسقون ، الذين هم ضالون من قبل أن يجيئهم الضلال من هذا السبب : فكان الضلال

(١) الرازي (تفسير) - ١ : ١٣٩ .

(٢) نفسه .

جاءهم من قِبَل أنفسهم ، لا من الله بصفة مبتدأة . وسيأتى لهذا الجزء الثانى من هذه الملاحظة مناسبة قريبة جداً .

ومثلاً، استدلل أهل السنة لمذهبهم ، كما رأينا فيما تقدم بآية الكهف (٢٨: ١٨) التى فيها يقول الله لرسوله : « وَلَا تَطْعَمْ مِنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا » . فهاذا فعل المعتزلة ؟ هنا أيضاً يَلْجِئُونَ لِلْفَقْه ، فيقولون إنه ليس معنى « أغفلنا قلبه » خَلَقْنَا الغفلة والضلال فيه كما يرى الخصوم ، بل هو وَجَدْنَا قلبه غافلاً ، أى غافلاً من نفسه وبصنيع صاحبه ، والدليل لهذا ، كما يَرَوُون ، ما جاء عن عمرو بن معدٍ يكرب أنه قال لبنى سُلَيْم : « قَاتِلْنَاكُمْ فَمَا أَجَبْنَاكُمْ ، وَسَأَلْنَاكُمْ فَمَا أَجَبْتَنَاكُمْ ، وَهَجَوْنَاكُمْ فَمَا أَفْجَمْنَاكُمْ » ؛ أى ما وجدناكم جيباء ، ولا بخلاء ، ولا مُفْحَمِينَ عاجزين عن الرد على ما هَجَرْنَاكُمْ بِهِ ^(١) .

ومثال آخر . فى آية المدثر (٣١ : ٤) ، التى فيها « كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ » ، يرى الزمخشري أن المعنى ليس إخباراً من الله بأنه يُضِلُّ ويهدي حسب ما يريد ، إن المعنى فى رأيه هو أنه لما ضل قوم وازداد آخرون إيماناً و يقيناً ، بسبب التعرض لعدّة أصحاب النار ، كذلك يكون الإضلال والهداية بصفة عامة . بمعنى أن يفعل الله بعض ما يشاء عن حكمة ، فيعرف المؤمنون هذه الحكمة فَيُذْغِنُونَ لهذا العمل الحكيم فيزيدهم هذا الإذعان والتصديق إيماناً ، وينكر الكافرون ما فيه من حكمة فلا يؤمنون به فيزيدهم كفراً وضلالاً ^(٢) . وعلى هذا النهج جرى هذا المفسر نفسه فى تأويل آية البقرة السابقة (٢ : ٢٦) . إنه يذهب إلى أن الإضلال حَسَبَ هذه الآية

(١) الرازى (تفسير) ح ٤ : ٣١٧ .

(٢) الزمخشري (كشف) ح ٤ : ١٦٠ ؛ وانظر الرازى (تفسير) ح ٨ : ٢٥٦ .

لم يكن عن الله ذاته ، بل عن المثل الذى ضرب به الله ، واسكنه أسند فى الآية لله من باب إسناد الشيء إلى سببه ، لأنه لما ضرب الله المثل ، فاهتدى به قوم وضل به آخرون ، صار الله نفسه كأنه هو الذى أوقع من ضل فى الضلال ، مع أنه هو السبب فيه لا خالقه^(١) .

والقاضى عبد الجبار ، أحد رجالات المعتزلة (+ ٤١٥ / ١٠٢٤) ، يرى قبل الزمخشري فى هذه الآية الأخيرة وجهاً آخر . إنه يقول : « إنما نتكر أن يضل الله تعالى عن الدين بخلق الكفر والمعاصى وإرادتها ، ولا نتكر أن يضل من استحق الضلال بكفره وفسقه . وقد نص الله تعالى على ما نقول فى تفسير هذه الآية ودل عليه ، لأنه قال (فى هذه الآية نفسها) : « وما يضل به إلا الفاسقين » وعلى هذا الوجه قال فى موضع آخر (قرآن ٧ : ٣٠) : « فريقاً هدى وفريقاً حق عليهم الضلالة » ، ثم بين كيف حق ذلك فقال فى أثر هذا : « إنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله » . وعلى هذا الوجه قال (الحجر : ٢٧) « ويضل الله الظالمين » ، فخصهم بذلك . . . وقال (يونس : ٩) : « إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بإيمانهم . . . » ؛ وقال (٤٠ : ٢٨) : « كذلك يضل الله من هو مُسْرِفٌ كَذَابٌ »^(٢) . هذا هو تأويل القاضى عبد الجبار ، ونرى أنه الحق أو أقرب ما يكون إليه .

هذا ، ونعرض الآن لوجه آخر من وجوه دفاع المعتزلة ، منه نتبين جانباً آخر من موقفهم بالنسبة لكثير من الآيات التى جاء فيها إسناد الإضلال لله بصراحة يُعسر معها التأويل . ذلك بأن عندهم من تمام عدالة الله أن يمنح عباده ،

(١) الزمخشري (كشف) ١ : ٥٨ .

(٢) القاضى عبد الجبار (تنزيه) ص ١٥ .

أو يفعل بهم ، أقصى اللُّطْف ، ليصلوا به إلى الهداية والطريق الحق . ما هو إذاً هذا « اللطف » ؟ هو فعل من الله أو نعمة إذا مُنِحها العبد وصل للطاعة والهداية والإيمان . وتوفيق الله للانسان معناه خلق هذا « اللطف » فيه ، وخذلانه إياه معناه امتناع هذا « اللطف » عنه وحرمانه منه لأنه لا يستحقه أو لأنه لا يزيده ، إن فعله الله به ، إلا ضلالاً . حقيقة ، إنه في رأى المعتزلة أيضاً أن من الناس من علم أنه يؤمن ويهتدى لا لطف الله به ، ومنهم من علم أنه لا يزيده هذا « اللطف » الذى آمن به غيره إلا ضلالاً على ضلال^(١) . وهذا « اللطف » الذى يراه المعتزلة واجباً على الله لعباده ، مبنى على قاعدتهم المتفق عليها بينهم جميعاً من أن الله عليه أن يَرعى بالنسبة لعباده ما هو أصح لهم ؛ وإلا لما كان رحياً بهم ، ولا عادلاً ! وهذه القاعدة التى تدخل تحت « العدل » ، أحد أصول مذهبهم الخمسة المعروفة ، تكلم عنها بياناً ومناقشة ورداً جمهرة المؤلفين فى علم الكلام ، وهى مع هذا معروفة ، فنكتفى بهذه الإشارة إليها^(٢) .

بهذا المبدأ إذاً ، اتسع للمعتزلة باب التأويل والرد على ما استدل به خصومهم . فى قوله تعالى (الأنعام مكية ٦ : ٣٩) « من يشأ الله يُضِلَّهُ ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم » ، نرى من ضمن تأويل المعتزلة هنا أن الإضلال يُحمَل على منع « اللطف »^(٣) : وإذا منع الله اللطف أحداً من خلقه ، لعدم استحقاقه له ، ضل من نفسه ؛ كما إذا منحه هذا « اللطف » اهتدى من نفسه وهذا ذاك بناء على ما عرفناه من مذهبهم . وفى آية (إبراهيم مكية ١٤ : ٤) : « وما أرسلنا من

(١) إمام الحرمين (إرشاد) ص ١٧٣ و ١٧٤ = ٢٦٥ من الترجمة الفرنسية ؛

١٤٦ و ١٤٧ = ٢٣١ فرنسية .

(٢) انظر مثلاً إمام الحرمين (إرشاد) ص ١٦٥ وما بعدها = ٢٥٥ وما بعدها فرنسية .

(٣) الرازى (تفسير) ٣ : ٤٤ .

رسول إلا بلسان قومه لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء » ،
يقولون إنها لا يمكن أن تُفهم على ظاهرها ، وإلا لكان من الواجب أن يرضى
الإنسان بما يخلقه الله فيه من الضلال ؛ لأن الرضا بكل ما يأتي به الله واجب ،
وهذا ما لا يقول به عاقل . وإذا كان الأمر هكذا ، أى لا يمكن فهم هذه الآية
حسب ظاهرها فى رأى المعتزلة ، فكيف إذا يؤولونها ؟ إنهم يرون أن من
وجوه تأويلها أن يقال : إنه تعالى لما ترك الضال على ضلاله ولم يتعرض له [أى
بمنحه اللطف الذى لا يستحقه] ، صار كأنه أضله ؛ ولما أعان المهتدى بالألطف
[جمع لطف] ، صار كأنه هو الذى هداه ^(١) . وتكون النتيجة ، من هذا وذاك ،
أن الله ليس هو الهادى أو المضل ، بل الهدى والضلال حالتان أو أمران يخلقهما
العبد لنفسه ، إذا أعانه الله باللطف ، أو خذله وحرمه منه لعدم استحقاقه له .

وهذا الوجه من التأويل نلاحظ ، مرة أخرى أو أخيرة ، أن المعتزلة يلجئون
إليه كثيراً ، وبخاصة عند ما لا يجدون سنداً من اللغة لوجه آخر من التأويل .
وقد فعلوا ذلك فى آيات كثيرة غير التى ذكرناها . ونستطيع أن نذكر منها أخيراً
من باب التمثيل هذه الآيات :

١ — آية الروم (٣٠ : ٢٩) : « بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ
فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ » . أى من يهدى من خذله
الله فلم يُعِنهُ بُلُطْفِهِ الذى لا يستحقه ^(٢) . وبخاصة (وهذا ما نلاحظه فى هذه
الآية وإن كان لم يُشِرْ إليه أحد من المعتزلة) أنه قد صرحت الآية نفسها بأن

(١) الرازى (تفسير) ج ٤ : ٤٥ .

(٢) الزمخشري (كشاف) ج ٣ : ٢٠٤ .

هؤلاء الذين أضلهم الله قد اتبعوا أهواءهم بغير علم ، أى من غير دليل أو بحث ، فاستحقوا الخذلان ومنع اللطف عنهم .

٢ — آية فاطر (٣٥ : ٨) : « أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنْ اللَّهُ يُضِلْ مِنْ يَشَاءَ وَيَهْدِ مِنْ يَشَاءَ فَلَا تَذْهَبُ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ إِنْ اللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ » . يقول صاحب الكشف فى هذه الآية : « ومعنى تزيين العمل والإضلال واحد ، وهو أن يكون العاصى على صفة لا تُجدى عليه المصالح [أى نعم الله عليه] ، حتى يستوجب بذلك خذلان الله وتخليته وشأنه [أى لا يُعينه باللطف] ، فعند ذلك يهيم فى الضلال^(١) . وهنا أيضاً نلاحظ أن للمعتزلة أن يقولوا بأن قول الله فى آخر هذه الآية : « فَلَا تَذْهَبُ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ إِنْ اللَّهُ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ » ، أى لا تحزن عليهم يا محمد لأنى منعتهم اللطف فكان أن ضلوا ، لأنى عالم بما فعلوا ، فهم لا يستحقون هذا اللطف .

٣ — آية غافر (٤٠ : ٣٤) : « كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ » . فيها يقول الزمخشري أيضاً : « مثل هذا الخذلان المبين يَحْذُلُ اللَّهُ كل مُسْرِفٍ فى عصيانه مُرْتَابٌ فى دينه^(٢) . ومن الممكن أن يضيف المعتزلة إلى هذه الآية آية (٢٨) من السورة نفسها التى جاء فيها : « إِنْ اللَّهُ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَابٌ » . أى إن الله لا يمنح لطفه ، الذى به يهتدى من يُمنّحه ، مَنْ لَا يَكُونُ أَهْلًا لَهُ .

٤ — آية الأنعام (٦ : ٣٩) : « مَنْ يَشَأْ اللَّهُ يُضِلَّهُ وَمَنْ يَشَأْ يُجْعَلْ عَلَى

(١) الزمخشري (كشف) ٣ : ٢٠٤ .

(٢) نفسه ٣ : ٢٧٠ و ٢٧١ .

صراط مستقيم » . فإن هذه الآية يؤولها كذلك الزمخشري بأنه من يشأ الله أن يخذله ويخليه وضلاله لم يَلَطُفْ به لأنه ليس من أهل اللطف ، ومن يشأ يَلَطُفْ به لأن اللطف يُجْزَى عليه فيهدى بسببه ^(١) .

هذا ، ومن الطبيعي أن أهل السنة لم يتركوا هذه التأويلات بلا مناقشة ورد ، ومن الممكن أن نُجْمِل ردودهم عليها في كلمة واحدة : إنهم لا يرون مع المعتزلة أن الهدى والضلال يخلقهما العبد لنفسه ، إذا ما أعانه الله باللطف أو خذله فحرمه إيّاه . إنهما (الهدى والضلال) حالتان يخلقهما الله في قلب العبد ، وطبعاً يكون ذلك لما يراه الله من حكمة ، لأن شيئاً من أفعاله ليس عبثاً . إذاً ، التوفيق في رأى أهل السنة ليس هو — كما تقول المعتزلة — منح « اللطف » الذى به يهدى المرء من نفسه ، بل هو خَلَقُ قُوَّة الطاعة في العبد فلا يقدر بعدُ على المعصية . وكذلك الخذلان ليس هو — كما تقول المعتزلة أيضاً — حرمان العبد من هذا « اللطف » الذى ليس أهلاً له ، فيضل من نفسه ، بل هو خَلَقُ قُوَّة المعصية فيه فلا يقدر بعدُ على الطاعة ^(٢) . وبتعبير آخر ، التوفيق والهداية ، والخذلان والإضلال ، من خلق الله عند أهل السنة .

والنتيجة من اختلاف فهم أهل السنة لمعنى الهداية والإضلال عن فهم المعتزلة ، أن الأولين لا يرون من الحق ما ذهب إليه خصومهم من التأويل ، ويرون بعد هذا أن القرآن صريح إلى أكبر الحدود في أن الله ذاته يضل من يشاء ويهدى من يشاء ؛ أى يخلق الهدى في قلب من يريد ، والضلال في قلب من يريد . والمعتزلة على العكس من ذلك كله ، إلى درجة أن التوفيق بين المذهبين محال .

(١) الزمخشري (كشف) ٢ : ١٣ .

(٢) إمام الحرمين (إرشاد) ص ١٤٦ = ٢٣١ من الترجمة الفرنسية .

ولكن ، بعد ما رأينا من رأى هؤلاء الفريقين في هذه المشكلة ، مشكلة الهداية والإضلال ، التي ترجع كما عرفنا فيما سبق إلى فهم كل من الفريقين لمعنى العدالة الإلهية ؛ وبعد ما رأينا كذلك موقف كل من الفريقين بالنسبة للآيات الكثيرة من القرآن التي تتعرض لهذه المشكلة — نقول الآن ، بعد هذا وذاك ، أليس لنا أن نقول أخيراً كلمة في الموضوع من حيث ذاته ، لا من الناحية المذهبية؟ بلى ، وإذا ، فلنُحاول .

رأينا أهل السنة حرصوا في مذهبهم هنا ، كما في مشكلة العمل بين الله والإنسان أيضاً ، على أن يجعلوا لله دائماً كامل القدرة والحرية على أن يعمل ما يشاء كما يشاء ، وإلاّ لم يكن إلهاً حقاً . كذلك رأينا أن المعتزلة حرصوا في مذهبهم من جانبهم على أن يجعلوا الله مع كمال حرّيته وقدرته ، عادلاً لكل العدل ، وإلاّ لم يكن إلهاً حقاً . وكُلُّ من الفريقين يجد ، كما رأينا ، له سنداً من القرآن ومن العقل أيضاً .

ونحن من جانبنا نرى أن إلهاً محدود الإرادة والقدرة بفعل الغير ، ليس إلهاً إلهاً عاجزاً ؛ وأن إلهاً مطلق الإرادة والقدرة في غير حكمة ونظام ، ليس إلهاً إلهاً مستبداً لا يصلح به العالم . لم يبق إلاّ أن يكون الإله الحق ، الذي به يستقيم أمر العالم ، إلهاً قدّراً أزلاً بحكمته أن يسير العالم بجميع عناصره (الطبيعة والحيوان والإنسان) على نظام خاص ؛ وألاّ يتدخل في أعمال الإنسان إلاّ بقدر محدود ، ما دام قد أمدّه بالعقل الذي به يتصرّف في هذه الحياة ، وما دام سيُسأل في الدار الأخرى عن أعماله في هذه الدار الدنيا . وبعبارة صريحة ، الإله الحق الحكيم هو الإله الذي جعل من نفسه لإرادته وقدرته بعض الحدود حسبما رأى وقدّر من حكمة ، وعلم ما سيكون عليه كل من خلقه من هدى وضلال ، حسب طبيعته

واستعداداته وأتباعه عقله أو هواه ، فيسره لمصيره الذى اختاره بنفسه . بذلك لا يكون الله قد حدّ أحدٌ من إرادته أو قدرته ، ويكون فى نفس الوقت عادلاً أيضاً تمام العدالة .

ليس فيما نقول من « أن الله جعل بذاته لإرادته وقدرته بعض الحدود » ما يمكن أن يُعتبر خطأ من مكانة الله ، أو حدّاً من جلاله . إن المهندس البارِع لا يَحْطُّ من شأنه أن يُنفَّذ البناء فى بناء دار مثلاً « التَّصْمِيم » الذى وضعه لهذا البناء ، بلا تعديل منه له أو تعديل له فيه ، ما دام المهندس قد وضع هذا التَّصْمِيم بعد بحث ودرس عميق .

على أن الإنسان مهما شعر بحريّته وإرادته لأفعاله وقدرته عليها ، فإنه على كل حال ليس خالقاً لها ، بالمعنى الذى يُفهم من كلمة « خَلَق » حين تُضاف لله تعالى الخالق لكل شيء والقادر من ذاته وحده على كل شيء أرادَه أزلاً . إن الإنسان يتوجه لما يريد من فعل بإرادته ، ثم ينفَّذ هذا الفعل بقدرته ، ولكن تلك الإرادة وهذه القدرة خلقهما الله فيه على النحو الذى به تتمُّ الأشياء أو الأفعال التى علم أزلاً أنها ستكون . إذاً الفعل يقع من العبد بمشاركة الله بما خلقه من أسباب ، هى كما قلنا الإرادة والقدرة اللتان يُحسِّسهما العبد ، واللّتان جعل إليه توجيههما إن حسناً وإن سيئاً . ومن ناحية أخرى — وهذه لها أهميتها فى الرأى الذى نتقدم به — لو أراد الله أن تكون أفعال العبد من خلقه هو ، أى من خلق الله ذاته ، لكان كما شاء ، لكنه نفسه هو الذى شاء للإنسان أن تكون أفعاله صادرة عنه باختياره وقدرته .

بقى بعد هذا مشكلة أخرى ، فقد رأينا آيات كثيرة من القرآن صريحة فى

أن الله يهdy من يشاء ويضل من يشاء ، فكيف نقول بأن الإنسان هو الذى يهdy أو يضل نفسه ؟ وكيف العمل فى هذه الآيات ؟ من الحق أن نقول إلى حد كبير مع المعتزلة ، إن الإنسان هو الذى يتسبب فى الهدى والضلال لنفسه ، بنفسه ، وذلك باستماعه لله واتباعه ما أنزل من هدى ، أو بإعراضه من نفسه أيضاً عن ذلك ، وهو قادر على أن يكون من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه .

لقد تقدم كثير من الآيات التى بها استدلت المعتزلة لمذهبهم ، والتى ذكر فيها أمران : إضافة الهدى والضلال لله ، وبيان أن السبب فى هذا الهدى أو الضلال هو من عمل الإنسان نفسه . وإذاً يكون الإنسان هو الفاعل لنفسه ، ما صار إليه من هذين الأمرين . ونستطيع هنا أن نذكر من جانبنا آيات أخرى مماثلة لتلك التى استدلت بها المعتزلة . من ذلك قول الله : « إن الله لا يهdy القوم الظالمين ^(١) . وقوله : « إن الله لا يهdy القوم الفاسقين ^(٢) » . وقوله : « ليجعل ما يلقى الشيطان فتنة للذين فى قلوبهم مرض ^(٣) » . ومن العدل وحسن تفسير القرآن وتأويله أن تكون هذه الآيات ، التى ذكر فيها سبب الإضلال أو الهدى المضافين لله تعالى ، هى المحكمات فى هذه الناحية ، وأن تؤول الآيات الأخرى التى لم يذكر فيها هذا السبب بحسبها . بهذا يكون الهدى والضلال من العبد نفسه ، ويكون الله عادلاً تماماً العدل أيضاً .

وجود الضالين والأشرار فى هذا العالم ، دليل إذاً على اختلاف الطبائع فى قبول ما منه يكون الهدى أو بالإعراض عنه ، لا على ظلم أو إكراه من الله تعالى . بمعنى

(١) القصص مكية ٢٨ : ٥٠ .

(٢) المنافقون مدنية ٦٣ : ٦ .

(٣) الحج مدنية ٢٢ : ٥٣ و ٥٤ .

أن الشيء الواحد قد يكون سبباً لمداية قوم ولضلال آخرين ، تبعاً لما يكون من قبول وإعراض . لِنَنْظُرُ في هذا إلى قول الله تعالى : « وَنَزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَاراً^(١) » ؛ وقوله : « هو [أى القرآن] للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في آذانهم وقرء وهو عليهم عَمًى^(٢) » ؛ وأخيراً ، قوله : « وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيُّكُمْ زادته هذه إيماناً فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً وهم يستبشرون ، وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجساً إلى رجسهم وماتوا وهم كافرون^(٣) » ؛ ومعنى هذا بوضوح أن الله يُعطى كل إنسان المصير الذى يستحقه بعمله حُرّاً مختاراً حسب طبيعته ، أى الله يُيسِّر لكل أن يصير إلى ما أرادته لنفسه بنفسه .

على أنه يجب أن نقول أخيراً ، بأنه وإن رأينا أن العمل يصدر عن الإنسان بإرادته وقدرته ، فقد عرفنا أن الله قد قدر كل شيء أزلاً ، وإن أُخْفِيَ عن الإنسان ما قدر عليه لِيُشْعِرَهُ بحريته فى عمله ، وليجعل بهذا مسئولاً عنه . وكذلك رأينا أن العمل يصدر عن المرء بما خلقه الله فيه من إرادة وقدرة . ولكن مع هذا كله ، ليس يمكننا ، ولعله لم يمكن أحدا حتى الآن أن يعرف ويمحدّد بالضبط المدى الذى يكون لِقَدَرِ الله الذى لا بد أن يكون ، والذى لإرادة العبد وقدرته اللّتين يُحِسُّ بهما تماماً ، فى الفعل الذى يصدر عن الإنسان . عِلْمُ ذلك لله وحده ، ولا نعتقد أن معرفته ضرورية فى الدين . وإذا ، فَلَنَقِفْ عند هذا ، ولنأخذ فى البحث التالى .

(١) الإسراء مكية ١٧ : ٨٢ .

(٢) فصلت مكية ٤١ : ٤٤ .

(٣) التوبة مدنية ٩ : ١٢٤ و ١٢٥ .

٣ — الوعد والوعيد

هذه هي المسألة الثالثة والأخيرة من المسائل التي نرى أن مشكلة العدالة الإلهية تشملها. ونرى قبل بحث مدى ما كان للقرآن من أثر في تكوين مذهب أهل السنة ومذهب المعتزلة في هذه المسألة، أوفى سندٍ والاستدلال له، أن من الضروري — كما فعلنا فيما سبق — تحديد كل من هذين المذهبين أولاً، ليتمكننا بعد هذا معرفة أثر القرآن فيه.

١ — أما فيما يختص بمذهب أهل السنة فإن كتب علم الكلام مجمعة كلها على أنهم يرون أنه لا يجب على الله شيء؛ ما؛ لا ثواب المطيع، ولا عقاب العاصي، بل الأمر في ذلك كله له؛ إن شاء أثناب أو عاقب المطيع، وإن شاء عاقب أو غفر للعاصي^(١). وفي هذا يقول إمام الحرمين: «الثواب عند أهل الحق [يريد أهل السنة] ليس بحق محتوم ولا جزاء مجزوم، وإنما هو فضل من الله تعالى. والعقاب لا يجب أيضاً، والواقع منه هو عدل من الله. وما وعد الله تعالى من الثواب، أو توعد به من العقاب، فقوله الحق وَوَعْدُهُ الصِّدْقُ^(٢)». كما يذكر الغزالي أن الله «لا يُبالي لو غفر لجميع الكافرين، وعاقب جميع المؤمنين. ولا يستحيل ذلك في نفسه، ولا يناقض صفة من صفات الألوهية^(٣)». كما يؤكد هذا أيضاً الإيجي حين يذكر أن الأمر في تلك الناحية موكول لله وحده؛ إن أثناب بالطاعة

(١) انظر مثلاً الغزالي (اقتصاد) ص ٨٤ الإيجي (عقائد) ص ١٧٥؛ الرازي (أربعين)

ص ٣٨٨ و ٣٨٩؛ الرازي (محصل) ص ١٤٧ و ١٤٨.

(٢) إرشاد ص ٢١٦ = ٣٢٣ من الترجمة الفرنسية.

(٣) اقتصاد ص ٨٤.

فبفضله من غير وجوب عليه ، وإن عاقب بالمعصية فبعده . وهذا وذاك لأنه لا حق لأحد عليه ، والكل منكسره ، فله التصرف فيه كيف يشاء^(١) . هذا هو خلاصة وصميم مذهب أهل السنة .

٢ — أما المعتزلة فيرون تطبيقياً لأصل « العدل » ، الأصل الأول من أصولهم الخمسة ، أن ثواب المطيع ، وعقاب العاصي إن مات بلا توبة صحيحة ، كلاهما واجب على الله تعالى . وإلا لما كان عدل ولا نظام . وإلا لكان ما أخبر به الله من هذا الثواب أو العقاب كذباً ، والكذب في خبر الله محال بلا ريب لدى جميع المتكلمين . هذا هو مذهب المعتزلة ، على شيء من الخلاف بينهم في بعض النواحي والتفاصيل ، كما نقله علماء الكلام عنهم^(٢) . وفي هذا يذكر أيضاً إمام الحرمين : « وذهبت المعتزلة إلى أن الثواب حتم على الله تعالى ، والعقاب واجب على مقتريف الكبيرة إذا لم يتب عنها . ولا يجب العقاب عند الأكثرين وجوب الثواب ؛ لأن الثواب لا يجوز حبطه ، والعقاب يجوز إسقاطه عند البصريين وطوائف من البغداديين^(٣) . »

وليس هذا الخلاف الشديد بين المذهبين ، كما قد يفهم من « جولدزيهر » لأن أهل السنة متفائلون حين ذهبوا إلى جواز مغفرة الله للعاصي ، ولأن المعتزلة متشائمون حينما أوجبوا عقاب من يموت بلا توبة من العصاة^(٤) . بل إن السبب في هذا الخلاف هو على ما نرى ، اختلاف الفريقين في تصور الله اختلافاً شديداً ،

(١) عقائد ص ١٧٦ و ١٧٧ .

(٢) انظر مثلاً الغزالي (اقتصاد) ص ٨٣ و ٨٥ ؛ الإيجي (عقائد) ص ١٧٥ ؛ الرازي (أربعين) ص ٣٨٨ ؛ الرازي (محصل) ص ١٤٧ و ١٤٨ .

(٣) إرشاد ص ٢١٦ = ٣٢٣ من الترجمة الفرنسية .

(٤) جولدزيهر (مذاهب) ص ١٦١ = ١٥٨ من الترجمة العربية .

كما أشرنا إلى ذلك أكثر من مرة . فالأولون (نعتي أهل السنة) نظروا هنا إلى أنه لا حدَّ لحرية الله وقدرته ، وهذا ما يستلزم ألا يكون لأحدٍ ما حق أو واجب عليه ، حتى لو كان قد وعد في القرآن بترتيب هذا الحق على نفسه . والمعتزلة نظروا في هذه المسألة لله من ناحية أنه عادل لا يظلم أحداً شيئاً مما عمل ، ومن ناحية أن ما أخبر به يجب أن يتحقق ليكون الله صادقاً في خبره ، وقد أخبر بثواب المطيع وعقاب العاصي .

على أن المهم هنا هو أن نقول مع « جولدزيهير » بحق بأن كلا من الفريقين بحث في القرآن ووجد فيه ما يعتمد عليه في مذهبه^(١) . وكيف كان ذلك ؟ قبل الإجابة عن هذا التساؤل نذكر أنه يبدو لنا أن المعتزلة في هذه المسألة لم يكونوا مذهبهم بعيداً عن القرآن ثم راحوا يلتمسون منه السند له والدليل عليه ، كما هو شأنهم في أكثر المسائل التي مرّت بنا ؛ بل إنهم هنا ، كأهل السنة ، كانوا مذهبهم من القرآن نفسه ، بمعنى أنهم وجدوا فيه الإيحاء والدليل معاً .

هذا ، ويستدل أهل السنة لمذهبهم من القرآن بآيات كثيرة ، وكذلك يستدلون من الحديث أيضاً . جاء في القرآن : « مَنْ يُصْرِفْ عَنْهُ يَوْمُنَا فَقَدْ رَجَحَهُ^(٢) » . أي من يصْرِف الله عنه العذاب يوم القيامة فقد ناله برحمته . أخذ أهل السنة من هذا أن الطاعة لا توجب من نفسها الثواب ، كما أن المعصية لا توجب من نفسها كذلك العقاب ، لأن الله ذاته يقرر في الآية أن الإبعاد عن العذاب يوم الجزاء يكون برحمة الله ، وهذا إنما يحصل لو كان ذلك الصَّرف

(١) نفسه .

(٢) الأنعام مكية ٦ : ١٦ .

واقعا على سبيل التفضل . أما لو كان مستحقا [أى بسبب عمل الخير والطاعة لله] لم يحسن أن يقال إنه رَجَحَهُ^(١) .

ومثل هذا آية أخرى ، وهى : « قُلْ أَذْكَاءَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ كَانَتْ لَهُمْ جَزَاءً وَمَصِيرًا^(٢) » . فقد أخذ أهل السنة منها ومن الآية التى تليها ، وهى بمعناها تماما ، أن الثواب غير واجب على الله تعالى ، ما دام يُصرِّح بأن الجنة ستكون جزاء لهؤلاء الطائعين الْمُتَّقِينَ بوعده من الله لهم^(٣) . ومعنى هذا فى رأى هذا الفريق أن الجنة لو كانت جزاء مستحقا لهم على أعمالهم ، لما كان الأمر بحاجة إلى أن يَعِدَهُمُ اللهُ بها ، فإن ما يجب للإنسان من جزاء مُسْتَحَقٍّ له على عمل عمله ، يناله من غير أن يتقدم له أحد بالوعد به .

والرازى وهو مفسر أهل السنة ومحاميهم هنا ، لا يرى أى بأس فى سبيل نصرة مذهب أصحابه فى أن يتكلف فى التأويل تكلفا واضحا . يقول القرآن : « وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ^(٤) » إنه يقول فى تأويل هذه الآية ما يحسن نقله حرفيا : « واعلم أن هذه الآية رد على المعتزلة ؛ وذلك لأنهم قالوا يجب على الله إعطاء الثواب للمطيع ، ويجب عليه ألا يعاقبه . فهذا المنع والحجر والقيد يجرى مجرى الغل . فهم فى الحقيقة قائلون بأن يد الله مغلولة » . وأما أهل السنة فهم القائلون بأن الملك ملكه [أى ملك الله] ، وليس لأحد عليه استحقاق ، ولا لأحد عليه اعتراض . كما قال : « قل فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن فى الأرض جميعا » (قرآن ٥ : ١٧) . فقوله سبحانه : « بل

(١) الرازى (تفسير) ٣ : ١٨ .

(٢) الفرقان مكية ٢٥ : ١٥ .

(٣) الرازى (تفسير) ٥ : ١٠ .

(٤) المائدة مدنية ٥ : ٦٤ .

يداه مبسوطتان « لا يستقيم إلا على هذا المذهب »^(١) يريد مذهب أهل السنة . هذا ما يتقوله الرازي ، مُوهماً أن الآية رَدٌّ على المعتزلة ، في حين هو يعلم أنها نزلت في الرد على اليهود في قولهم « يد الله مغلولة » ، كما يتبين من أولها نفسها . وليس معنى هذا أننا ننصر الآن مذهب المعتزلة ، بل تلك ملاحظة عابرة على رغبة كل صاحب مذهب في نُصرة مذهبه بالقرآن مهما تكلف في تفسيره أو تأويله . أما رأينا في هذا الخلاف فسيكون بيانه إن شاء الله آخر الأمر بعد الفراغ من بحث موقف الطرفين . والمعتزلة من جانبهم يذكرون سَنَدًا لهم قوله تعالى « وما أنا بظلام للعبيد »^(٢) . فيقول الزمخشري في تأويلها بأن الله يريد أن يقول « لو عذبت من لا يستحق العذاب لكنت ظلاماً مُفْرِطاً في الظلم »^(٣) . ومعنى هذا أن المطيع يجب أولاً ألا يُعَذَّب ثم يجب بعد هذا أن يثاب . وأصرح من هذا قوله في موضع آخر : « وأما الذين آمنوا فبوقفيهم أجورهم والله لا يحب الظالمين »^(٤) . وقوله : « تلك آيات الله تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وما الله يُرِيدُ ظُلماً للعالمين »^(٥) . فيقول الرماني ، أحد المعتزلة بأن في الآيتين دليلاً على بُطلان مذهب المجبرة [يريد بهم أهل السنة كما هو معروف] . لأن الآية الأولى دلت على تَوْفِيَةِ العامل أجره وأن ذلك واجب في الحكمة ، وإلا كان ظلماً ، والله لا يحب الظلم من غيره ولا من نفسه طبعاً^(٦) . وكذلك دلت الآية الثانية على مثل هذا المعنى ، وعلى تمكين الوعد والوعيد لئلا يكون الإنسان على غرور ، مع البيان لإقامة الحق بالله ونفي الظلم عنه^(٧) .

(١) الرازي (تفسير) ٢ : ٦٥٧ . (٢) ق مكية ٥٠ : ٢٩ .
 (٣) كشف ٤ : ٢٣ ؛ انظر أيضاً الرماني (تفسير) ورقة ١٥٢ B و ١٥٣ .
 (٤) آل عمران مدنية ٣ : ٥٧ . (٥) آل عمران مدنية ٣ : ١٠٨ .
 (٦) الرماني (تفسير) ورقة ٦٦ B . (٧) نفسه ، ورقة ٦٦ B و ٦٧ A .

وبعد هذه الآيات يجد المعتزلة أيضاً في القرآن قوله : « وما يفعلوا من خير فلن يكفروه »^(١) . وقوله : « يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ »^(٢) ؛ وقوله : « وما كان لنبي أن يفعل ومن يغفل يات بما غل يوم القيامة ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون »^(٣) . في هذه الآيات الثلاث يرى الرماني كذلك الدليل واضحاً على مذهب المعتزلة في إيجاب الثواب والعقاب لكل لأهله ، فالأولى تَضَمَّنَت الحُض على فعل الخير بِحُسْن الجزاء عليه ، وأنه لا يجوز ألا يُثاب ، وأنه لن يضيع شيء منه ؛^(٤) والثانية فيها تأكيد بأنه لن يضيع من أجر العمل مثقال ذرة ؛^(٥) والأخيرة تدل على بطلان رأى المجبرة من أن الله لو عَذَّب الأنبياء والمؤمنين لم يكن ظالماً لهم ، ذلك لأن الله قد بين في هذه الآية أنه لو لم يُعْطِ وَيُوفَّ كل عامل الجزاء الحسن على ما عمل من خير لكان ذلك ظُلماً له^(٦) ، والله يتعالى عن أن يكون ظالماً طبعاً .

وأخيراً ، يرى الزمخشري في قوله تعالى : « إن الله لا يظلم مثقال ذرة »^(٧) دليلاً على أن لو نقص من الأجر على الطاعة أدنى شيء ، أو زاد في العقاب ، لكان ظالماً . والله ، كما يقول الزمخشري أيضاً ، لا يفعل الظلم ، لا لأن ذلك مستحيل على قدرته ، بل لأنه مستحيل على حكمته^(٨) .

ومن المفهوم بعد هذا اللجوء من المعتزلة للقرآن يَسْتَوْحُونَهُ مذهبهم ، ويستدلون عليه ، أنهم ردوا على ما استدل به خصومهم . ففي آيتي الفرقان

(١) آل عمران مدنية ٣ : ١١٤ . (٢) آل عمران مدنية ٣ : ١٧١ .

(٣) آل عمران مدنية ٣ : ١٦١ . (٤) الرماني (تفسير) ورقة ٧٧ A .

(٥) الرماني (تفسير) ورقة ١٤٢ A . (٦) نفسه ورقة ١٣١ A .

(٧) النساء مدنية ٤ : ٤٠ .

(٨) كشف ١ ص ٢٦٨ ؛ وانظر الرازي (تفسير) ٢ : ٤٤١ حيث أورد هذا

الرأى للمعتزلة ثم رد عليه بما يتفق ومذهب أهل السنة .

(٢٥ : ١٥ و ١٦) : « قل أذلك خير أم جنة الخلد » إلخ ، يرى المعتزلة أنهما لا يدلان لمذهب أهل السنة مطلقاً ، بل بالعكس تدلان لمذهبهم هم . ذلك بأن الوعد بهذا الجزاء الحسن على الطاعة صدر من الله للمتقين ، وترتيب الحكم على الوصف مُشعرٌ « بالعلية » . وكذلك كلمة « جزاء » في قوله : « كانت لهم جزاء ومصيراً » لا تكون إلا للاستحقاق . أما الوعد ، بمحض التفضل من الله ، فلا يُسمى مطلقاً جزاء^(١) .

ونجد من الضروري بعد ما تقدم ، أن نفرق بين شقّي هذه المشكلة ، مشكلة الوعد والوعيد ؛ نعى أولاً بين جواز ألا يُثيب الله الطائع ، وثانياً جواز ألا يعاقب العاصي أو وجوب عقابه . ذلك بأن الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة في الشق الأول ليس كبيراً ، بل من الممكن أن نقول بأنه لا خلاف بينهما فيما سيكون من الله فعلاً في الدار الآخرة فيما يختص بهذه الناحية ، وبأن الخلاف فيها هو من ناحية المبدأ لا غير . حقيقة ، إن المعتزلة يرون أن الله سيثيب المطيع لأن الطاعة علة لاستيجاب الثواب على الله تعالى^(٢) ، أخذاً من آيات كثيرة وردّ فيها الثواب مترتباً على العمل . أما أهل السنة فيرون كذلك أن الله سيثيب المطيع على ما عمل ، لا لأن العمل سبب وعلة لاستحقاق الثواب على الله ، بل لأن الله تفضل ووعد بذلك في القرآن ، ومن قبل ذلك في التوراة والإنجيل ، ومن أوفى بعهده من الله ! أما العمل عند هؤلاء [أهل السنة] فهو كما يقول الرازي ، علامة حصول الثواب ، لا أنه علة موجبة له^(٣) .

(١) الرازي (تفسير) ج ٥ : ١٠

(٢) الرازي (أربعين) ص ٣٨٨

(٣) الرازي (أربعين) ص ٣٨٩

أما الناحية الثانية ، أو الشق الآخر من المشكلة ، نغنى وجوب عقاب العاصي في رأى المعتزلة ، أو جواز تخلف وعيد الله بأن يعفو عنه ، فالخلاف فيه بين الفريقين حقيقى وكبير معاً ، كما رأينا فيما سبق . وقد استوحى كل مذهب ، واستدل له من القرآن كما رأينا ^(١) .

١ — يرجع المعتزلة إلى آيات كثيرة من القرآن تضمنت الوعيد على العصية ، وفيها ما يدل على إرادة العموم في كل الحالات لجميع العاصين غير التائبين . من ذلك قوله (النساء : ١٤) : « ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها » ، وقوله في هذه السورة نفسها (٩٣) : « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها » وقوله (الزلة مدنية ٩٩ : ٨) : « ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » . وقوله (الفرقان مكية ٢٥ : ٦٨ و ٦٩) ، إشارة إلى من قارف شيئاً من الشرك بالله والقتل بغير حق والزنى : « ومن يفعل ذلك يلق أثاماً ، يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهاناً » وقوله (النحل مكية ٢٧ : ٨٩) : « ومن جاء بالسبيته فكبت وجوههم في النار هل تجزون إلا ما كنتم تعملون » .

من هذه الآيات ، وأمثالها كثير في القرآن ، يرى المعتزلة أن عقاب من كسب أى سيئة كبيرة ، ولم يتب منها توبة صحيحة مقبولة ، واجب على الله تعالى ، لأنه أخبر بذلك وفق ما قدره أزلا ، ولا بد من أن يكون الله صادقاً في كل ما ينخبر به ، ولأن هذا هو العدل أيضاً : وبخاصة أن كلاً من هذه الآيات فيها

(١) انظر في ذلك ، فضلاً عما تقدم ، العرض القيم لاستدلال كل من الفريقين من القرآن والحديث لصحة مذهبه الذى أمد نابه الرازى (كتاب الأربعين) ص ٣٩٣ - ٣٩٧ بالنسبة للمعتزلة ؛ ص ٣٩٧ السطر الأخير - ٤٠٢ بالنسبة لأهل السنة . وانظر أيضاً مثل العرض ، ولكن بإيجاز كبير ، للمؤلف نفسه (كتاب المحصل) ص ١٧٢ و ١٧٣ .

ما يفيد أن هذا العقاب عام لكل من عصى ، لا مخصوص بحال أو حالات خاصة . فالذى أفاد العموم في هذه الآيات هو كلمة « مَنْ » باعتبارها أداة شرط ، وقد جاءت لبيان الشرط وجزائه ، أى ارتكاب المعصية وعقابها^(١) ،

ب — أما أهل السنة فلم يَسَعَهُمْ أمام هذه الآيات إلا بيان أن هذه الآيات لا تفيد العموم في كل الحالات^(٢) ، بل إن أكثرها نزل في حق الكفار خاصة^(٣) . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فإن هذه الآيات على فرض التسليم بدلالاتها على العموم ، مُعارضةٌ بالآيات الأكثر منها عدداً في القرآن الدالة على الوعد بالخير وبالمغفرة . ومن هذه الآيات قوله (هود مكية : ١١٤) « إن الحسنات يذهبن السيئات »^(٤) ، الدالة على أن فعل الخير قد يذهب ما كان المرء قد فعله من شر ، فلا يُعاقَب إذاً عليه^(٥) . ومعنى هذا كما يقول الرازى ، أنه يجب ترجيح جانب الآيات الدالة على العفو والمغفرة ، على الأخرى الدالة على العقاب فتؤول هذه حَسَبَ تلك ، وذلك حتى لا يكون تعارض في القرآن . وبخاصة أن العفو عن المسىء بترك الوعيد مُستَحْسَن في العرف ، بينما إهمال الوعد بالجزاء الحسن وبالخير وعدم تحقيقه قبيح^(٦) .

هذا ، وقد لجأ كلٌّ من الطرفين ، بعد القرآن إلى الحديث . فيرجع أهل السنة إلى أحاديث كثيرة . نذكر منها أولاً هذا الحديث : « أتانى آت من ربى فأخبرنى ، أو قال بَشَّرنى ، بأن من مات من أمتى لا يشرك بالله شيئاً دخل

(١) الرازى (أربعين) ص ٣٩٣ وما بعدها .

(٢) نفسه ص ٣٩٧ و ٣٩٨ .

(٣) نفسه ص ٤٠٠ .

(٤) نفسه ص ٤٠٠ و ٤٠١ .

(٥) نفسه .

(٦) نفسه ص ٤٠٠ - ٤٠٢ .

الجنة : قلت ، [القائل هو أبو ذرٍّ راوى الحديث] : وإن زنى وسرق ؟ قال :
 وإن زنى وسرق^(١) . ثم هذا الحديث : « إن من فعل شيئا من الذُّنوب فأخذ به
 في الدنيا فهو له كفارة وطهور ، ومن ستره الله فذلك إلى الله ، إن شاء عذبه
 وإن شاء غفر له »^(٢) فالحديث الأول يدل على أن من مات غير مُشرك بالله
 سيدخل الجنة ، وإن كان ذلك قد يكون بعد عذاب طويل أو قصير على ما عمل
 من ذنوب لم يُتَب منها ، وهذا ما لا يتفق ومذهب المعتزلة الذين يرون تخليد
 العاصي الذي لم يتب في النار . أما الحديث الثاني فهو صريح تماما في مذهب
 أهل السنة من أن الله أن يغفر ما يشاء من الذنوب لمن يشاء من العصاة .

على أن المعتزلة وجدواهم أيضا بسهولة من الحديث سنداً لهم كذلك ، ومن
 نفس مجموع صحيح البخارى ، أصبح مجموعات كُتِب الحديث ، كما فعل
 خصومهم ؛ يقول الرسول : « كان برجل جراحٌ قتل نفسه فقال الله عز وجل
 بذرني عبدي بنفسه حرمت عليه الجنة »^(٣) . ويقول أيضا في مناسبة أخرى
 « ما من والٍ يلى رعية من المسلمين فيموت وهو غاشٌّ لهم إلا حرّم الله عليه
 الجنة »^(٤) ، فالحديث الأول ، وهو في صدد من قتل نفسه ليؤفر على نفسه آلام
 جراح أصابته ، والثاني ، وهو بخصوص وجوب النصيح على الولاة لرعاياهم ،
 كلاهما صريح في مذهب المعتزلة من أن للعصية توجب العقاب ، بل التخليد في
 النار . ومعنى هذا إذا لاحظنا أن الحديث يبين المَجْمَل في القرآن ويوضح غير
 الواضح منه ، أن وعيد الله للعصاة غير التائبين لن يتخلف ، وأن العقاب سيكون

(١) البخارى (صحيح) ١ : ١٣٧ ؛ ٤ : ١٨٠ (طبعة الحلبي بمصر عام ١٣٢٠هـ) .

(٢) البخارى (نفس الطبعة) كتاب التوحيد ٤ : ١٧٩ .

(٣) نفسه ١ : ١٥١ نفس الطبعة ، أى الحلبي مصر عام ١٣٢٠هـ .

(٤) نفسه ٤ : ١٤٥ .

حَتَمًا لَمْ جِزَاء أَعْمَالِهِمْ . وَذَلِكَ لِأَن وَعِيدَ اللَّهُ — كَمَا سَبَقَ أَنْ قُلْنَا — لَا يَتَخَلَّفُ ،
لأنه خبر من أخباره ، وإلا لَزِمَ الكَذِبُ أحيانًا فيما يُخبر به الله ، والكذب
من الله محال باتفاق المسلمين جميعًا .

هكذا نجد المعتزلة يراعون في الإيمان المنجى من النار العقيدة والعمل معا ،
وذلك تحقيقا للعدالة ، أو للفرقة في الجزاء بين المطيع الخيّر والعاصي الشرير . بينما
نجد أهل السنة لا يشترطون في الإيمان المنجى إلا العقيدة الخالصة مما يُبطلها
كالنفاق مثلا ، ويدعون مسألة العقاب على المعصية لله وحده ، إن شاء أخذ بها
وإن شاء عفا عنها .

هذا ، وبجانب أهل السنة والمعتزلة نجد لكل من الخوارج والمرجئة رأيا
خاصا في مسألة الوعيد وعقاب من ارتكب معصية من المسلمين ؛ يرى الأولون
أن من ارتكب معصية ولم يتب منها قبل موته يموت كافرا ويُخلدُ طبعاً في النار .
ومن العجيب أنهم مع هذا التطرف الشديد في مذهبهم ، الذي زاد في شدته
عن مذهب المعتزلة ، يحاولون هم أيضاً الاستناد في استيعاباته والاستدلال له من
القرآن^(١) . ويرى الآخرون أنه على العكس مما ذهب إليه الخوارج والمعتزلة ،
لا يصح الحكم على مرتكب المعصية الكبيرة ، لا بأنه كافر كما يرى الخوارج ولا
فاسق كما يرى المعتزلة . ومن أجل هذا لا يصح القول بأن جزاءه سيكون الخلود
في النار ، بل يجب إرجاء الحكم في ذلك لله وحده . بل إن بعض هؤلاء
المرجئة يذهب في التناؤل إلى حد القول بأنه لا تضرُ مع الإيمان معصية كما
لا تنفع مع الكفر طاعة^(٢) .

(١) انظر مقلا الإسفرايين (تبصير) ص ٢٦ ، ٢٩ ، الرازي (محصل) ص ١٧٥ أهل
هامش رقم ١ أيضاً ؛ الإيجي (عقائد) ص ١٧٥ شرح وحاشية .
(٢) انظر مثلاً من كتب علم الكلام الإسفرايين (تبصير) ص ٦٠ وهامش رقم ١ منها أيضاً .

والآن بعد ما رأينا من هذا الخلاف ، ورجوع كُـل من الفريقين المتنازعين إلى القرآن والحديث ، في تكوين المذهب وفي الاستدلال له ؛ ما الذى يمكن أن نراه أخيراً ؟

نبدأ بملاحظة أن المعتزلة حين أوجبوا عدلاً على الله إثابة المطيع ، باعتبار أن عمل الخير علة لاستحقاق الجزاء عليه ، كانوا متفائلين أكثر من أهل السنة . هؤلاء يرون أن الله قد يُثيب هذا المطيع الخير ، كما قد يعاقبه ، وأنه بهذا لا يكون ظالماً ، وذلك لأن الظلم إنما يكون ممن يتصرف فيما لا يملك على ما لا يتفق والمصلحة مثلاً . أما الله مالك الأمر كله والناس جميعاً ، فهو يتصرف كما يريد ، ولا يُبالي ، كما سبق أن ذكرنا عن الغزالي . « لو غفر لجميع الكافرين ، وعاقب جميع المؤمنين » ! وحين نذكر أن المعتزلة كانوا في ناحية إيجاب الثواب متفائلين أكثر من خصومهم ، نذكر أنهم في الناحية الأخرى ، ناحية إيجاب عقاب العاصي إلى حد تخليد مرتكب الكبيرة غير التائب في النار ، كانوا متشائمين إلى حد كبير : وذلك على عكس خصومهم أهل السنة الذين يُعتبرون هنا بحق متفائلين ؛ إذ لهم أن يقولوا كما جاء في القرآن : « إن الله لا يَغْفِرُ أن يُشْرَكَ به وَيَغْفِرُ ما دون ذلك لمن يشاء ^(١) . كما لهم أن يذكروا أيضاً قوله : « قل يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم ^(٢) . وإن المرء ليقضى عجباً هنا حين يقرأ هذه الآية ، التى تفيض بالرحمة والحنان من الله بالنسبة لمن أسرف على نفسه فى الآثام ، والى مع هذا لم تمنع المعتزلة من الذهاب

(١) النساء مدنية ٤ : ١١٦ .

(٢) الزمر مكية ٣٩ : ٥٣ .

إلى تخليد مرتكب الكبيرة في النار !

من أجل هذا لنا أن نقول بأنه وإن حُقَّ للمعتزلة إلى حدٍّ ما أن يَرَوْا أنهم منطقيون في مذهبهم حين أوجبوا ترتيب الجزاء الحسن على العمل الحسن ، والجزاء السيِّء على العمل السيِّئ ، فإنه مع هذا ليس من المنطق في شيء ، بل ولا من العقل ، أن يذهبوا في هذا السبيل إلى حدِّ القول بأن من فعل كبيرة ومات عنها بلا توبة كان خالداً أبداً في النار ! إذاً ، ماذا يكون الفرق بينه وبين الكافر ! وبماذا يجيبه الله تعالى لو حاجَّه هذا العاصي بأنه ليس من العدل بحال أن يخلد لأجل ذنب واحد في النار كغير المؤمن ! العدل الذي يحرص عليه المعتزلة حتى جعلوه أصلاً هاماً من أصول مذهبهم الخمسة ، والذي من أجله أوجبوا على الله ما أوجبوا من الثواب والعقاب !

إن للمعتزلة أن يقولوا إن مذهبهم في هذه النقطة له ما يسنده من القرآن . والحديث ، أما الحديث فكما سبق أن رَوَيْنَا قريباً في سبيل الاستدلال لمذهبهم ، وأما القرآن فمثلاً آية النساء (٤ : ٩٣) الخاصة بجزاء القاتل . هذا حق ، ولكن أما كان يجب ، رعاية للعدل الذي يحرصون على إدخاله عنصراً في تصور الله كما نعرف ، تأويل الآية وأمثالها وَذَيْنِكَ الْحَدِيثِينَ أيضاً كما فعل أهل السنة ! نعتقد أن هذا كان واجباً ، وأنه يكون أقرب للحق إن لم يَكُنْه تماماً : وهذا التأويل يمكن بأن نجعل ، مثلاً ، الخلود في الآية كناية عن المُكْث الطويل في النار ؛ ويجعل ما جاء في الحديثين ، من تحريم الجنة على قاتل نفسه وعلى غاشٍّ رعيته ، على أن الجنة تكون مُحَرَّمة عليهما حتى ينال كلُّ منهما أولاً حظه من العقاب تكفيراً عما عمل . وبعد هذا ، فيما يختص بالحديثين أيضاً ، نرى أن الأمر جاء فيهما على الإطلاق من غير هذا التأويل الذي نتقدم به ، بياناً لفظاً هاتين

الجريمتين . نعتقد أن التأويل هكذا ، أو بطريق آخر معقول ، لا بد منه ؛ وبخاصة — كما لاحظ الرازي — أن الآيات الواردة في الوعد والغفران أكثر عدداً من الأخرى الواردة في الوعيد والعقاب ، وبخاصة أيضاً أن من آيات النمط الأول ما يدل بهراحة لا لبس فيها على أن الحسنات يُذهِبُ السيئات ، كما عرفنا فيما سبق .

وبعد هذا وذاك ، للمسألة ناحية أخرى لها خطرهما وأهميتها سبق أن أشرنا إليها . يرى المعتزلة أن الله أخبر في القرآن بثواب مُرتَّب على العمل الخير ، وبعقاب مُرتَّب على العمل الشر ، وأنه لهذا يجب أن يتحقق كل ذلك ، وإلا للزم الكذب في إخبار الله الذي لا يخبر طبعاً إلا بما يُطابق علمه القديم^(١) . ويرى أهل السنة أن هذا الوعد والوعيد ليس إخباراً من الله ، لا بد أن يتحقق ، بل ذلك مجرد وعد ووعيد، له أن يحققهما ، كما له أن يرجع عنهما في الدار الأخرى ، أى بعد أن يكونا قد أدّيا المقصود منهما في هذه الدار الدنيا : من الترغيب في عمل الخير ، والتخويف من عمل الشر .

حقيقة ، إنه لو اعتبرنا أن ما تكلم عنه القرآن من ثواب وعقاب إخبار من الله عمّا قرّر أزلاً ، يلزم أن نقول مع المعتزلة بأن هذا كله سيتحقق حتماً في الدار الأخرى ، حتى يكون الله صادقاً فيما أخبر به ، ولكن القول بتحقيق كل ما أوعده به قد لا يتفق والعدل ، وبخاصة ما يتصل بمرتكب الكبيرة كما بينا آنفاً . ثم ليس

(١) يظهر أن الشيخ محمد عبده المفكر المصري المعاصر ، أو الأستاذ الإمام كما هو معروف ، ينحاز إلى هذا الرأي ، انظر الإيجي (عقائد) ص ١٧٦ و ١٧٧ إذ صرح بذلك في حاشيته ، وقد بشدة تعبير أهل السنة : إن أثناب الله فيفضله ، وإن عاقب فيعذله لأنه لا حق لأحد عليه .

من اللائق في جانب الله تعالى أن نقول بأن الله وعد وأوعد من باب الإنشاء ، لا الإخبار ، للترغيب والترهيب كما يُعبّر بذلك أهل السنة ، وإلا كان ذلك مُشعراً بشيء من عدم الجِدِّ والدَقَّة في التعبير من جانب الله عز وجل ، إذا ، إذا كان رأى كل من الفريقين فيه جانب غير مقبول ، أفليس الأقرب للحق أن نذهب إلى أن ما جاء في القرآن من وعد ووعد ليس إخباراً عما قرره أزلاً ، فيجب أن يتحقق في الدار الأخرى ، كما أنه ليس إنشاءً قُصِدَ بها الترغيب والترهيب ، فهذا مالا يليق في جانب الله . إن ما جاء في القرآن من هذا ليس إلا من باب التشريع في رأينا . نريد أن نقول إن الله بهذا التشريع يبيّن أن من فعل هذا أو ذاك من أعمال الخير يستحق كذا أو كذا من الثواب ، ومن كسب هذا أو ذاك من الشرور يستحق كذا أو كذا من العقاب .

وفي الحق ، أن المشرّع العادل الذي يريد الخير لمن يشرّع لهم ، يجب أن يعمل لسيادة تشريعه بتنفيذ ما حدّد من ثواب وعقاب ؛ ليكون في الأول دافعاً للخير ، وفي الثاني زاجراً عن الشر ، ولكن الأمر موضوع النزاع هنا ليس كذلك . إن الكلام هنا هو الثواب والعقاب في الدار الأخرى ، أي في زمان غير هذا الزمان الذي نعيش فيه ، وحالة غير الحالة التي نحن عليها ، أعني زماناً وحالة لن يجدي فيهما الثواب بقصد الدفع للخير ، أو العقاب بقصد النهي عن الشر ؛ وذلك لأن الدار الأخرى ليست دار تكليف وعمل ، وإذا كان الأمر كذلك ، فالله باعتباره مُشرّعاً سيثيب حتماً على عمل الخير لأن أمره أطيع ، ولأنه وعد بهذا وليس أولى منه بالوفاء ! وسيعاقب على الشر عقاباً يناسبه ، لا بالتخليد في النار لارتكاب ذنب واحد مهما كان كبيراً ، لأن أمره عُصى ولم يَرع له العاصي حُرمة ، أو يعفو إن شاء لأن الأمر يختص به وحده ، ولأن العفو

عند المقدرة أليق بالكريم ، فكيف بمن هو مع كرمه البالغ عظيم الرحمة !
وكيف وهو يقول ، كما ذكرنا من قبل « يا عبادي الذين أشرفوا على
أنفسهم لا تَقْنَطُوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور
الرحيم » .

ونجد من الخير ، ونحن نتقدم بهذا الرأي ، أن نذكر كلمة للجَلال الدَّواني
شارح العقائد العَصْدِيَّة ، وإن كان فيها طول ، لم يَبْعُد فيها كاتبها في آخر الأمر
من ناحية النتيجة العملية عن هذا الرأي الذي نرى . إنه يقول : « واعلم أن
بعض العلماء ذهب إلى أن الخُلفَ في الوعيد جائز على الله تعالى ، ومن صرح
بذلك الواحدى في تفسيره الوسيط في قوله تعالى في سورة النساء (٤ : ٩٣) :
« ومن يَقْتُلْ مؤمناً مُتَعَمِّداً فجزاؤه جهنم الآية » حيث قال : والأصل في هذا
أن الله تعالى يجوز أن يُخْلِفَ الوعيد ، وإن كان لا يجوز أن يُخْلِفَ الوعد . وبهذا
وردت السنة عن رسول الله عليه السلام [حَذَفْتُ السند] قال من وعده
الله على عمله ثواباً فهو مُنْجِزُهُ له ، ومن أوعده على عمله عقاباً فهو بالخيار . وعن
الأصمعي قال : جاء عمرو بن عبَّيد^(١) إلى أبي عمرو بن العلاء^(٢) فقال : يا أبا عمرو !
أَيُخْلِفُ الله وعده ؟ قال : لا ؛ قال أفرايت من أوعده الله تعالى على عمله عقاباً
أنه يخلف وعيده فيه ! فقال أبو عمرو : من المُجْزِئة أثبت يا أبا عثمان ! إن الوعد
غير الوعيد . إن العرب لا تَعْدُ عيباً ولا خُلُفاً أن تَعِدَ شراً ثم لا تفعله ، بل ترى
ذلك كرمًا وفصلاً . وإنما اُخْلِفَ أن تَعِدَ خيراً ثم لا تفعله . قال فأرني هذا في
كلام العرب ؛ قال نعم ، أما سمعت قول الشاعر :

(١) هو المعتزلى الزاهد المشهور ، توفى عام ١٤٢ هـ - ٧٥٩ م .

(٢) أحد القراء السبعة واللغويين الكبار بالبصرة ، توفى عام ١٥٤ هـ - ٧٧٠ م .

وإني وإن أوعدته أو وعدته كُـمُخلف إِبْعَادِي وَمُنَجِّزُ مَوْعِدِي !

والذي ذكره أبو عمرو مذهبُ الكرام ، ومُسْتَحْسَنٌ عند كل أحد خلف الوعيد . . . ولقد أحسن يحيى بن مُعَاذٍ في هذا المعنى حيث قال : الوعد والوعيد حق ؛ فالوعد حق العباد على الله ، إذ ضمن لهم أنهم إذا فعلوا كذا أن يعطيهم كذا ، ومن أولى بالوفاء من الله ! والوعيد حَقُّه تعالى على العباد ، إذا قال لا تفعلوا كذا فإني أعذبكم ، ففعلوا ؛ فإن شاء عفا ، وإن شاء أخذ ، لأنه حقه تعالى ، وأولاهما برُّنا العفو والكرم ، لأنه عَفُوٌّ غَفُورٌ ^(١) .

وبعد هذا أشار الدواني إلى الرأي الذي نراه من آيات الوعد والوعيد ، وبخاصة هذه على أنها إنشاءات يجوز أن تتحقق ويجوز ألا تتحقق ، تبعاً لإرادة الله وعدالته ورحمته ، وذلك حتى لا تكون إخباراً فيلزم الكذب فيها إن لم تتحقق في الدار الأخرى . وهذا حيث يقول ^(٢) : « اللهم إلاً أن تُحْمَلَ آيات الوعيد على استحقاق ما أوعد به ، لا على وقوعه بالفعل . وفي الآية المذكورة إشارة إلى ذلك حيث قال : « فجزاؤه جهنم خالداً فيها » ، أي جزاؤه المستحق هو الخلود . ذلك ما أردنا من الرأي الذي نتقدم به ، من أن هذه الآيات تشريعات ؛ لا إخبارات ولا إنشاءات للترغيب والترهيب .

بهذا الرأي الذي نراه نكون قد حققنا للمعتزلة ما يحرصون عليه من وجوب إثابة المطيع عدلاً ، لأن الله وعد بذلك ووَعَدَهُ الصدق ، ولا أحد أولى منه بالوفاء كما ذكر ذلك بنفسه في القرآن ! كما نكون قد جعلنا من المحتمل ، بل من الراجح أن يغفر الله لبعض العصاة ، ولا يكون ذلك كذباً في إخباره ، الأمر الذي يخافه

(١) الإيجي (عقائد) الشرح ص ١٧٦ .

(٢) نفسه .

المعتزلة وغير المعتزلة طبعاً ، كما لا يكون كذلك ترهيباً وترغيباً ، على ما يذهب إليه أهل السنة ، وهو ما لا يليق بجانب الله تعالى . وبخاصة ، أن هذا القرآن لبعض العصاة حسب إرادة الله هو من حقه وحده ، مادام هو مشرعاً لا مخيراً . وبخاصة أيضاً أن عدم تخليد العصاة ، على ما يرى بعض المعتزلة أخذاً من ظاهر بعض الآيات ، هو أقرب للعدل ، إن لم نقل هو العدل الكامل الواجب نسبه لله تعالى .

وبعد ، بعد ما تقدم من المشاكل التي تعرضنا لبحثها لدى الفرق الهامة من المتكلمين على ضوء القرآن ؛ ومن هذه المشاكل ما كان خاصاً بذات الله ، وما كان خاصاً بصفاته ، وما كان خاصاً بالفعل بين الله والإنسان ، وما خاصاً أخيراً بالإضلال والهداية والوعد والوعيد — نقول بعد هذا ، يبقى أن نبين كيف أن القرآن ، بما اشتمل من الآيات التي بحثناها ، دعا وقبِل تلك المذاهب والآراء الفلسفية التي عرفت عن المتكلمين . ثم بعد ذلك علينا أن نبين أثر القرآن باعتباره عاملاً من العوامل في تفلسف المسلمين ، وما يجب أن نستخلصه من درس طرق الفرق الكلامية في تفسير القرآن أو تأويله وغاياتها ، وبذلك يتم البحث كله بفضل الله تعالى .

نتيجة وخاتمة

والآن ، بعد هذه الدراسة ، ما هي النتيجة التي نستخلصها منها ؟ لقد سبق لنا فيما تقدم أن أشرنا أثناء البحث إلى بعض ما يستتج منه ، ولكتنا نرى أخيراً ضرورة استخلاص النتيجة العامة لهذه الدراسة .

لقد تبين لنا أولاً من الفصل الأول ، الخالص بأن القرآن يدعو بطبيعته إلى التفلسف ، أن القرآن دعا حقاً وما يزال يدعو قارئه إلى التفكير بعقله ، وإلى محاولة الوصول إلى حقائق أخرى من طريق الذوق والقلب . ها هو ذا بعد ما يشير إليه من آيات الله في الناس والأرض والسماء وما بينهما ، يُسمعننا هذه العبارات ونحوها :

« إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون » ، « لقوم يتذكرون » ، « لقوم يتفكرون » . كما نسمعه يقول : « إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب ، أو ألقى السمع وهو شهيد » . أي لمن أصغى لما يلقى إليه ، وأعمل فيه عقله وتفكيره ، فلم يكن حاضراً فقط بجسمه .

وتبين لنا من بحث الآيات التي تعرضت لأمّهات المشاكل الفلسفية التي عرفناها عن « المتكلمين » أنها كانت في مجموعها من وحى القرآن ، لا فرق بين مذهب أهل السنة ، ومذهب المشبهة ، ومذهب المعتزلة .

ومن دلائل ذلك ، وهذا ما تبيناه فيما سبق ، أن بعض الحنابلة — على تقوالم وورعهم — ذهبوا إلى « التشبيه » الذي لا يتفق والعقل ، وذلك بسبب تمسكهم بحرفية النصوص القرآنية التي تشير إليه .

ومن دلائل ذلك أيضاً ما عرفناه من أن السيدة عائشة أم المؤمنين وزوج الرسول صلى الله عليه وسلم تقول بأن من حدثك أن رسول الله رأى ربه فقد كذب ، والقرآن يقول : « لا تُذِرْكِهِ الْأَبْصَارُ » .

ومن هذه الدلائل أيضاً ، أن الإمام الطبري المفسر السنّي المعروف يصرح كما عرفنا بأن الذي منعه وأصحابه من القول بإنكار أن الله يرى هو أنه جاء في القرآن قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناظرةٌ إلى ربّها ناضرة » .

وأخيراً ، لعل من تلك الدلائل كذلك ما ذهب إليه أهل السنة من أن الله أن يُضِلَّ من يشاء كما له أن يَهْدِيَ من يشاء ، وأن له أن يعاقب من يشاء بما يشاء ، حتى المطيع بالعذاب والعاصي بالثواب ، وهذا وذاك مع مخالفته لعدالة الله ، لا شيء ، إلا لأن بعض الآيات القرآنية قد تشير إلى هذا الرأي .

ذلك فيما نعتقد واضح إلى درجة أننا لا نبالغ إذا قلنا بأنه لولا القرآن ما عرف تاريخ الفكر الإسلامي أكثر هذه المذاهب التي استمدّها أصحابها أو أقاموا الأدلة عليها من القرآن نفسه . وآية هذا أن تفكير الفلاسفة من غير رجال علم « الكلام » ، أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد ، لم ينته إلى نحو مذاهب المتكلمين ؛ لأن هؤلاء الفلاسفة لم يستوحوا القرآن في تكوين مذاهبهم وبنائها ، وإن كانوا حاولوا أحياناً أن يستدلوا منه على بعض ما ذهبوا إليه .

ومن أجل ذلك ، لا يكون من الحق تماماً ما ذهب إليه « تِنِّمان Tennemann » من أن جملة عوائق وقفت تقدم المسلمين في الفلسفة ، وهذه العوائق ترجع إلى كتابهم المقدس الذي يتعارض ونظر العقل الحر^(١) .

(١) الوجيز في تاريخ الفلسفة ، ترجمة فيكتور كوزان عن الألمانية ، طبع باريس سنة ١٨٣٩م

لكن القرآن وإن كان قد دفع أو وجه المسلمين للتفلسف ، وأوحى بكثير من الآراء والمذاهب الفلسفية . فإن هناك عوامل أخرى بجانبه كان لها أثرها فيما أثر عن المسلمين من فلسفة ، فما هو إذن أثره بجانب هذه العوامل ؟

حقيقة ، نحن نعرف أن الإنسان حيوان مفكر بطبيعته ، وأن الإنسان باعتباره إنساناً فيلسوف إلى حد كثير أو قليل ؛ فلا ينبغي إذن أن نلتبس لتفلسف أمة من الأمم ، العرب أو غير العرب ، أسباباً كلها أجنبية عنها .

ولكن من الحق مع هذا ، أنه كان لتفلسف المسلمين عوامل أجنبية عن القرآن العظيم أيضاً ، ونعني بذلك اتصالهم بالفلسفة اليونانية بطريق اختلاطهم بحملتها من السريانيين وغيرهم أولاً ، ثم بنقلها للغة العربية ثانياً .

إذن ، كان مما دفع المسلمين للفلسفة القرآن أولاً ، ثم ما عرفوه ونقلوه من التراث الإغريقي ثانياً ، وكل من هذين العاملين كان له أثر خاص به .

لقد وجههم القرآن بقوة للتفكير ودفعهم بقوة إلى استعمال العقل ، وكان مصدراً أصيلاً لأكثر ما نعرف من مذاهب « المتكلمين » . هذا حق ، ولكن القرآن كان مع هذا حاجزاً حال دون نوع آخر من التفكير ، التفكير الذى تأثر كثيراً بالعامل الآخر وهو الفلسفة الإغريقية ، حتى إن بعض رجال الدين كقروا بعض الفلاسفة المسلمين ؛ إذ ذهبوا فى رأيهم — أى رأى هؤلاء البعض من رجال الدين — إلى ما يتعارض مع القرآن ، وهذا ما يجعل من الممكن القول بأن « تِنْمَان » لم يخطئ كل الخطأ فى رأيه الذى ذكرناه آنفاً ، إن كان يريد أن القرآن يتعارض ونظر العقل الحرفى رأى بعض رجال الدين ، أو نظر العقل الحر الذى لا يقف عند الحدود التى جاء بها القرآن .

وفضلاً عن ذلك ، فإن القرآن ، بما جاء به من حلول هي الحق الذي لا ريب فيه لمشاكل الألوهية والعالم وصلة الإنسان بالله ، كان له أثر آخر إيجابي في فلسفة المسلمين . إنه حقاً جعل هؤلاء الفلاسفة يغيّرون من فلسفة الإغريق كما عرفوها ، وذلك لتتفق والقرآن في هذه المشاكل ، وهذا كما بيناه في رسالتنا : موقف ابن رشد بين الفلسفة والدين .

وأخيراً بعد ذلك كله ، ما هو الدرس الذي ينبغي أن نفيده من هذه الدراسة للقرآن من الناحية التي تناولناه فيها ؟

نعتقد للإجابة عن هذا السؤال أنه يجب أن نقرر أن القرآن العظيم لم يدرس حتى اليوم من هذه الناحية الدراسة الكافية ، أو بعبارة أخرى أن « المتكلمين » لم يعرفوا كيف يفيدون من القرآن الفائدة الكاملة .

إن القرآن ، كما ذكرنا في مقدمة البحث ، لم ينزله الله على الرسول صلى الله عليه وسلم ليأخذ منه « المتكلمون » آراءهم ومذاهبهم على اختلافها ، وإن كلّفهم هذه الآراء والمذاهب التعسف في التأويل أحياناً لكثير من آياته ، بل إنه فضلاً عن تقديره للعقائد الدينية وتقديم الأدلة عليها ، يجب أن نعرف كيف نصل بالقرآن إلى معرفة الله المعرفة الحقّة التي يؤمن بها القلب قبل العقل ، أي إلى المعرفة التي لا يصل إليها العقل وحده .

إن الآيات التي تؤدي إلى هذه المعرفة الحقّة كثيرة جداً ، وعلينا أن نفهمها حق الفهم . وهذه المعرفة يجب أن تكون على رأس الأغراض التي ننشدها من دراسة القرآن ، فذلك أولى من تأويل هذه الآية وتلك لتتفق مع مذهب الأشاعرة أو المعتزلة مثلاً من « المتكلمين » وليس لهذا أوحى الله تعالى القرآن لرسوله عليه الصلاة والسلام ﷺ

مراجع البحث

أولا : المراجع العربية

نصوص

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - صحيح الإمام البخارى ، طبعة بولاق بالقاهرة سنة ١٢٨٩ هـ ، وطبعة الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٢٠ هـ .

تفسير ودراسات عن القرآن والحديث

- ٣ - الأمالى فى التفسير والحديث والأدب ، للشريف السيد المرتضى ، طبع الحانجى بالقاهرة سنة ١٣٢٥ هـ .
- ٤ - تفسير القرآن ، لعلى بن عيسى الرمانى ، جزء واحد من تفسيره الكبير ، مخطوط بباريس رقم ٦٥٢٣ .
- ٥ - تنزيه القرآن عن المطاعن ، للقاضى عبد الجبار ، طبع الرافعى بالقاهرة .
- ٦ - جامع البيان فى تفسير القرآن ، للإمام محمد بن جرير الطبرى ، طبع بولاق سنة ١٣٢٢ - ١٣٣٠ هـ .
- ٧ - الكشف للإمام الزمخشري ، طبع القاهرة سنة ١٣٥٤ هـ .
- ٨ - الانتصاف من صاحب الكشف ، لأحمد بن محمد بن المنير ، طبع القاهرة سنة ١٣٥٤ هـ .
- ٩ - فتح الرحمن بكشف ما يابس فى القرآن ، لأبى يحيى زكريا الأنصارى ، مخطوط دار الكتب بباريس رقم ٦٦١ .
- ١٠ - المختار فى الحديث ، للدكتور محمد عبد الله دراز ، ج ١ طبع القاهرة سنة ١٩٣٢ م .

- ١١ — متشابه القرآن ، لشمس الدين بن اللبان ، مخطوط باريس رقم ٦٤٥ .
 ١٢ — مفاتيح الغيب ، للإمام فخر الدين الرازى ، طبعة بولاق سنة ١٢٧٨ هـ .
 ١٣ — مائتة جامع التأويل ، لأبى مسلم الأصفهاني ، طبع كلكتا بالهند سنة ١٣٤٠ هـ .

فى الفلسفة وعلم الكلام

- ١٤ — الأربعين (كتاب) فى أصول الدين ، لفخر الدين الرازى ، طبع حيدر آباد بالهند سنة ١٣٥٣ هـ .
 ١٥ — الإرشاد ، للإمام الحرمين الجوينى ، طبعة المستشرق لوسيانى وترجمته إلى الفرنسية ، باريس سنة ١٩٣٨ م .
 ١٦ — اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، لفخر الدين الرازى ، طبع القاهرة سنة ١٩٣٨ م .
 ١٧ — الكشف عن مناهج الأدلة ، لابن رشد الفيلسوف ، طبع ميلير بميونخ سنة ١٨٥٩ م .
 ١٨ — التبصير فى الدين ، للإمام أبى إسحاق الإسفرائينى ، طبع القاهرة سنة ١٩٤٠ م .
 ١٩ — الملل والنحل ، للإمام محمد بن عبد الكريم الشهرستانى ، طبعة لندن .
 ٢٠ — المنقذ من الضلال ، للإمام أبى حامد الغزالى ، طبعة دمشق سنة ١٩٣٤ م .
 ٢١ — المواقف ، لنصر الدين الإيبحى ، طبعة القاهرة سنة ١٣٥٧ هـ .
 ٢٢ — بغية المرتاد فى الرد على الفلاسفة والقرامطة والباطنية ، للإمام تقي الدين ابن تيمية ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ .
 ٢٣ — بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ، لابن تيمية ، طبع بولاق سنة ١٣٣١ هـ .

- ٢٤ - تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، للشيخ الأكبر مصطفى عبد الرزاق ،
طبع القاهرة سنة ١٩٤٤ م .
- ٢٥ - رفع شبهة التشبيه ، لابن الجوزي ، طبع القاهرة .
- ٢٦ - رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده مع ترجمتها الفرنسية للأستاذين :
ب . ميشيل ومصطفى عبد الرزاق ، طبع باريس سنة ١٩٢٥ م
- ٢٧ - قوت القلوب ، لأبي طالب المكي ، طبع القاهرة سنة ١٣١٠ هـ .
- ٢٨ - مقاصد الطالبين ، لسعد الدين التفتازاني ، طبعة الآستانة .
- ٢٩ - مقالات الإسلاميين ، للإمام أبي الحسن الأشعري ، طبعة الآستانة
سنة ١٩٢٩ - ١٩٣٠ م .

في السيرة والتاريخ والتراجم

- ٣٠ - الإصابة في تمييز الصحابة ، للإمام ابن حجر العسقلاني ، القاهرة
١٣٢٩ هـ .
- ٣١ - تهذيب تاريخ ابن عساكر ، لعبد القادر الدمشقي بن بدران ، طبع
دمشق سنة ١٣٤٩ هـ .
- ٣٢ - سيرة النبي صلى الله عليه وسلم ، للإمام أبي محمد عبد الملك بن هشام ،
طبع القاهرة سنة ١٣٤٦ هـ .
- ٣٣ - كتاب الطبقات الكبير ، للإمام بن سعد ، طبع ليدن سنة ١٩٢٥ م .
- ٣٤ - ميزان الاعتدال في نقد الرجال ، للإمام الذهبي ، طبع القاهرة
سنة ١٣٢٥ هـ .

كتب مختلفة

- ٣٥ — العنبيه ولورد على أهل الأهواء والبدع ، طبع الآستانة سنة ١٩٢٦ م .
- ٣٦ — الخطط المقريزية ، القاهرة سنة ١٣٢٤ - ١٣٢٦ هـ .
- ٣٧ — فضل علم السلف على الخلف ، لابن رجب الحنبلي ، طبع القاهرة .
- ٣٨ — مفتاح السعادة ، لطاش كبرى زاده ، طبع حيدر آباد .
- ٣٩ — مقدمة ابن خلدون ، القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ .

ثانياً — المراجع الأجنبية

1. Blachère (Régis) : *Introduction au Coran*. Ed. Maisonneuve, Paris 1947.
2. Goldziher : *Le dogme et la loi de l'Islam*, Traduction française par E. Arin, Ed. Geuthner, Paris 1920. Traduction Arabe par Mohammad Moussa et d'autres. Le Caire 1945.
3. Goldziher : *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, Leyde, 1920.
4. Massignon (Louis) : *Cours inédits professés à l'Ecole des Hautes Etudes*, Paris, annés 1945-1946 et 1946-1947.
5. Mehren (M.A.F.) *Exposé de la Réforme de l'Islamisme commencée au III. siècle de l'hégire par Abou-l-Hazan Ali el-Ash-ari et continuée par son école*.
6. Nyberg (H.S.) : *Encyclopédie de l'Islam. Art. al-Mu'tazila*.
7. Strothmann (R.) : *Encyclopédie de l'Islam. Art. Tasbih*.
8. Tennemann (Guillaume, Théophile) : *Manuel de l'histoire de la Philosophie*, Traduit de l'Allemand par v. Cousin, Paris 1839.

فهرس الموضوعات

صفحة	افتتاح	٥
	الفصل الأول	.
٧	القرآن والفلسفة والمجتمع الذى يدعو إليه	.
١٦	الفلسفة الإلهية والطبيعية	.
٢٤	الفلسفة الإنسانية والاجتماعية	.
	الفصل الثانى	.
٣٢	طبيعة القرآن تدعو إلى التفلسف	.
	الفصل الثالث	.
٦٥	ذات الله وصفاته	.
٨٩	مسألة الرؤية	.
٩٩	مسألة الكلام	.
	الفصل الرابع	.
١١٠	العدالة الإلهية	.
١١١	العمل بين الله والإنسان	.
١٣٨	الإضلال والهداية	.
١٥٥	الوعد والوعيد	.
١٧٣	نتيجة وخاتمة	.

فهرس تفصیلی لمسائل كل فصل وبحوئه

الفصل الأول

القرآن والفلسفة والمجتمع الذى يدعو اليه

شأن القرآن وشمول دعوته ٧ ، ما كان عليه العرب من أديان ٩ ، حكم القرآن فيما كانوا يختلفون فيه ١٢ ، اشتماله على أصول الفلسفة الحققة ١٣ .

١ — الفلسفة الإلهية والطبيعية : وجود إله واحد خالق ١٦ ، طريقة القرآن فى التدايل على ذلك ١٨ ، شمول علم الله ٢١ ، عدالته ورحمته ٢٣ .

٢ — الفلسفة الإنسانية والاجتماعية : رفعه شأن الإنسان ٢٤ ، بيانه الحقوق والواجبات الاجتماعية ٢٦ .

الفصل الثانى

طبيعة القرآن تدعو للتفلسف

القرآن كتاب دين وعقيدة ٣٢ ، بدعة القول بالقدر ، وبدء معارضة بعض القرآن ببعض ٣٤ ، بدء الخوض فى تأويل القرآن ٣٨ ، أثر الآيات المتشابهات فى القرآن ٤١ ، دفع ذلك إلى ضروب من التفكير الفلسفى ٤٤ ، السلفية والمشبّهة والمعتزلة ٤٥ ، ظهور كتب فى « العقل » ٤٨ .

أثر أسلوب القرآن فى قبوله للفلسفة ٥٢ ، دعوته للملاحظة هى دعوة للتفلسف ٥٥ ، وكذلك دعوته إلى قياس الغائب على المشاهد ٥٩ ، وكذلك أيضاً دعوته إلى نبذ التقليد وإعمال العقل ٦٠ .

الفصل الثالث ذات الله وصفاته

المبدأ العام لأهل السنة والمعتزلة ، ثم افراقهم في التطبيق ٦٥ ، اتفاقهم على نفي التجسيم والتشبيه عن الله تعالى ٦٧ ، فكرة التشبيه وسبب وجودها ٦٨ ، المشبهة أصناف ٧٠ ، طريقة استدلالهم بصفة عامة ٧١ ، موقف خصومهم بالنسبة للآيات التي تدل بحرفيتها على التشبيه ٧٢ ، أمور ثلاثة هامة تتعلق بالتشبيه ٧٦ .

لوازم المذهب المجسمة والمشبهة : كون الله في جهة ٧٩ ، استقراره على العرش ٨١ ، جواز الثقلنة عليه تعالى ٨٢ ، موقف المعتزلة والأشاعرة بالنسبة لهذه المسائل الثلاث ٨٣ ، الحق ليس في جانب المجسمة أو المشبهة ٨٧ .
الخصومة بين الأشاعرة والمعتزلة في مسألة الرؤية ومسألة الكلام ، رأى الأشاعرة واستدلّاهم بالقرآن لجواز رؤية الله ٨٩ ، استدلال المعتزلة بالقرآن أيضاً لنفيها ٩٣ ، رأينا في المسألة ٩٧ ، مسألة الكلام وموضع النزاع ٩٩ ، رأى المشبهة ١٠٠ ، مذهب المعتزلة ١٠١ ، الأشاعرة وموقفهم من هذين الفريقين ١٠٤ .

الفصل الرابع العدالة الإلهية

اختلاف تصور المسلمين لقدرة الله وعدالته ١١٠ ، مسائل ثلاث يجب بحثها :

- ١ - العمل بين الله والإنسان ، مذهب أهل السنة ١١١ ، أثر قدرة الإنسان في رأيهم ١١٢ ، مذهب المعتزلة في حرية الإنسان في عمله ١١٤ ، مذهبان متطرفان : الجبرية والقدرية ١١٦ ، الأشاعرة وسط الجبرية والمعتزلة ١١٧

آيات يؤولها كل من فريقى الأشاعرة والمعتزلة بما يتفق ومذهبه ١٢٠ ، كلمتنا فى هذا الخلاف بين الفريقين ١٢٤ ، آيات أخرى صريحة تشهد للمعتزلة ١٢٦ . مشكلة إرادة الشر وخلقه ١٢٨ ، مذهب المعتزلة نفي ذلك خلافاً للأشاعرة ١٢٩ ، استدلال كل من الفريقين بالقرآن ١٣١ ، كلمتنا فى هذه المشكلة ١٣٦ .

٢ - الإضلال والهداية ، أهمية المسألة ١٣٨ ، رأى أهل السنة أو الأشاعرة واستدلّاهم بالقرآن ١٣٩ ، رأى المعتزلة واستدلّاهم أيضاً بالقرآن ١٤٣ ، رأينا فى المسألة ١٥١ .

٣ - الوعد والوعيد ، تحديد كل من مذهب أهل السنة ومذهب المعتزلة ١٥٥ ، استدلال أهل السنة لمذهبهم من القرآن والحديث ١٥٧ ، استدلال المعتزلة كذلك ١٥٩ ، هل يجوز تخلف الوعيد ؟ رأى كل من الفريقين ١٦٢ ، رأى كل من الحوارج والمرجئة ١٦٥ ، رأينا الخاص ١٦٦ .

نتيجة وخاتمة

مذاهب المتكلمين هى فى مجموعها مستوحاة من القرآن ١٧٣ ، ليس صحيحاً ما ذهب إليه «تَنِيمَان» من أن القرآن عاق المسلمين عن التقدم فى الفلسفة ، عوامل أخرى كان لها أثرها فى فلسفة المسلمين ١٧٥ ، الدرس الذى ينبغى أن نقيده من دراسة القرآن من هذه الناحية الفلسفية ١٧٦ .

١٩٨٢/٤٩٨٨	رقم الإيداع
ISBN ٩٧٧-٠٢-٠٢٣٥-٥	الترقيم الدولى

١٠٨٢/٣٦

(ج.م.ع.) دار المعارف

الهيئة العامة للكتاب

هذا الكتاب

كان المسلمون في صدر الإسلام يتخرجون من البحث في الأمور التي اختلفت فيها الأمم من قبلهم . ولكنهم حين اتسعت دولة الإسلام . ودخلت فيها عناصر لما تاريخ عريق في الحضارة والفلسفة لم يجدوا بداً من دراستها والنظر فيها .

وهذا الكتاب يقدم القرآن الذي كان من أهم العوامل التي دفعت المسلمين إلى البحث والتفلسف . ويبين ما اشتمل عليه هذا الكتاب الكريم من فلسفة سواء ما يتعلق منها بالإنسان أو ما يتعلق بالله وصلته جل وعلا بالإنسان . . إن هذه الدراسة تعرض لكثير من المسائل المحيرة وتحجب المسلم على كثير من المشكلات التي تؤكد له عظمة القرآن كتاب العقيدة الحقة . والشرعية الصالحة لكل زمان ومكان . والأخلاق التي لا يقوم مجتمع سليم إلا بها